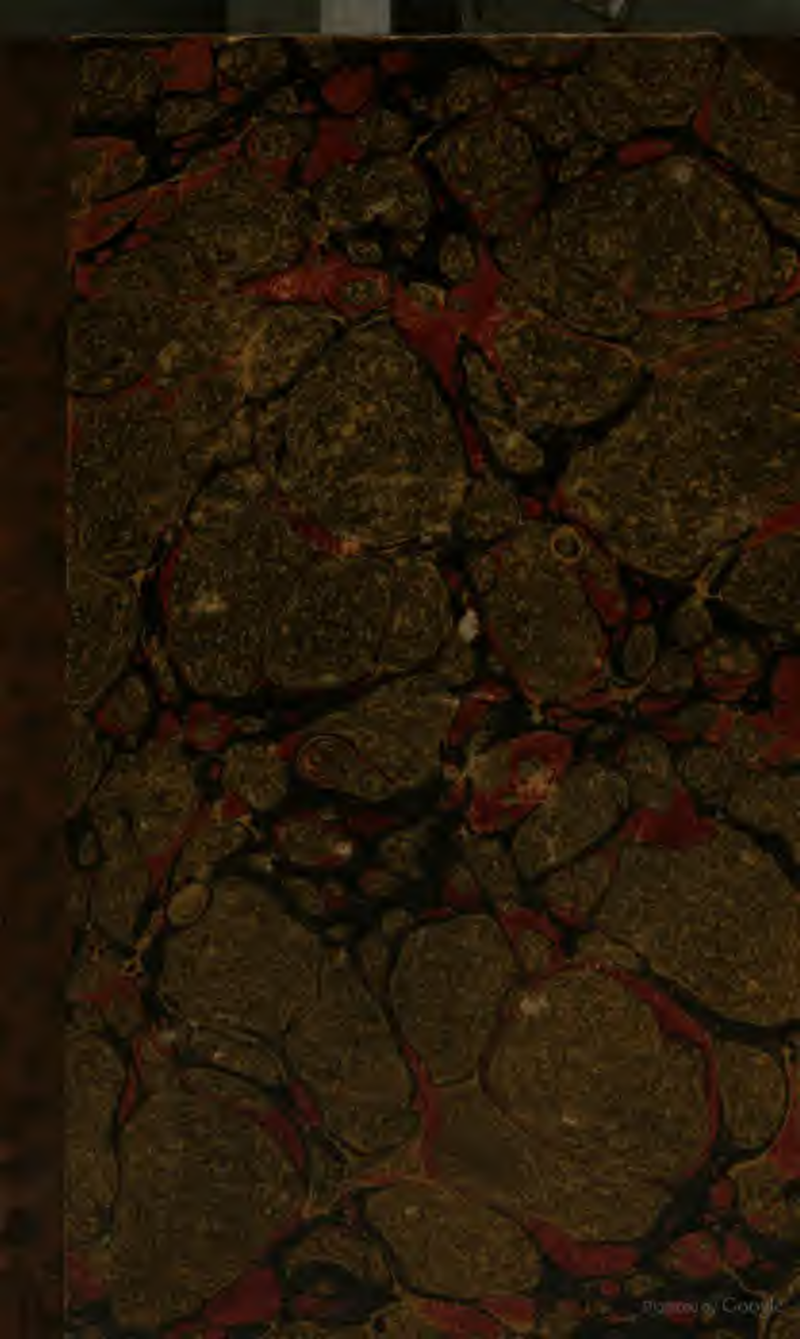
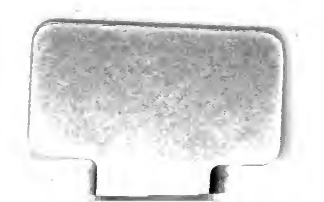






Naturlehre

des

menschlichen Erkennens,

oder

Metaphysik.

Von Dr. Troxler.



Aarau 1828.
Bei Heinrich Remigius Sauerländer.



Was ist die Philosophie anders, denn die unsichtbare Natur? — Das ist das Wesen der Philosophie, daß sie im Menschen, wie ausserhalb, unbegreiflich steht, wie Einer, der sich selbst im Spiegel sieht. Gott aber bleibt in allen Dingen der oberste Scribent, der erste, der höchste, und unser aller Text.

Theophrastus Paracelsus Eremita.

Gaudia pelle
pelle timorem
spemque fugato
nec dolor adsit;
nubila mens est
vinctaque frenis,
hæc ubi regnant.

Boetius
de Consolatione philosophica.

Den

Freunden der Philosophie

und

der bildsamen Jugend.

Inhalt

1. Vorworte über die Wissenschaft.
2. Fantasien des Metaphysikers.
3. Philosophie, wahre und falsche.
4. Orientirung nach dem Urbewußtsein.
5. Seelenlehre mit zwei Psychen.
6. Eitelkeit der Speculation.
7. Sinnlichkeit, oder Sein im Schein.
8. Reflexion, oder des Geistes Rückkehr.
9. Raum und Ewigkeit, Ort und Zeit.
10. Metaphysik von Schlaf und Wachen.
11. Des Erkennens Urordnung und Grundgesetze.
12. Religion, oder der Mensch in Gott.
13. Mysterium, oder Gott im Menschen.

Nothwendige Vorbemerkung,

welche gleich nach den Titeln und dem Inhalt einzuschalten ist.

Während des Drucks dieser Schrift erkrankte der Verfasser. Durch ein daher rührendes Versehen blieb der siebente Abschnitt: „Sinnlichkeit, oder Sein im Schein" an seiner Stelle zwischen dem sechsten und achten aus, und konnte erst am Ende beigedruckt werden. Der geneigte Leser wird demnach gebeten, den siebenten Abschnitt, der nun Seite 3[illegible] steht, sogleich nach Seite 148 aufzuschlagen, und nach Durchlesung zum achten Abschnitt Seite 149 zurückzukehren — so wie auch die nachstehenden erheblichen Druckfehler zu verbessern.

Druckfehler.

S. 40. Z. 1 statt furchtbarer lies fruchtbarer.
— 41. — 20 st. Allgemeinseins l. Allgemeinsinns.
— 82. — 17 st. erwachte l. erwachsene.
— 103. — 1 st. Nacht l. Macht.
— 113. — 14 st. umzuwenden l. umzuwandeln.
— 114. — 21 st. so ist l. das ist und.
— 117. — 9 st. dennoch l. demnach.
— 125. — 22 st. Weisen l. Wesen.
— 157. — 13 st. Gärten l. Charten.
— 158. — 2 st. Gehaltpunkt l. Haltpunkt.
— 158. — 28 st. Grundlinien l. Grundlage.
— 158. — 32 st. Aussenanordnung l. Aussenwerdung.
— 160. — 5 st. alle seine l. alle seien.
— 160. — 11 st. Bortius l. Boetius.
— 162. — 25 st. ideelleres l. ideelles.
— 164. — 3 st. Idealität l. Identität.

S. 166. Z. 27 st. Idealisirung l. Identifizirung.
— 193. — 4 st. a posteriori l. a priori.
— 197. — 15 st. exitime l. existence.
— 203. — 27 st. Anfang l. Umfang.
— 203. — 32 st. auch l. noch.
— 204. — 22 st. nicht l. jetzt.
— 208. — 33 st. Einseitiges l. Jenseitiges.
— 219. — 33 st. oder l. als.
— 222. — 15 st. übersinnliche l. untersinnliche.
— 297. — 26 st. sinnliche Ichheit l. seelische Ichheit.

1.

Vorworte
über
die Wissenschaft.

Die Philosophie, so wie sie seit dem Abfall von ihrem natürlichen innern Grunde im Menschen sich gestaltet hat, ist in die theoretische und praktische Philosophie eingetheilt worden. Die Namen sind wirklich bezeichnend, denn die theoretische war ganz unpraktisch, und die praktische eigentlich theorielos geworden, wodurch denn leicht bewiesen werden konnte, die Philosophie habe aufgehört, Philosophie zu sein. Dieser Zerfall ist seit Kant, in dessen Kritik das Ende der vorhergehenden Vernichtung und der Anfang der neuen Schöpfungen sich berühren, von mehrern unserer vorzüglichsten Geister erkannt, und ins Licht gesetzt worden; nicht aber, wenigstens nicht zureichend, die eigentliche Quelle, oder der Abfall selbst, und noch weniger der innere tiefe Grund im Menschen, auf welchen, hinaus sowohl über Speculation als Empirie, zurückgegangen werden muß, wenn wieder eine neue wesenhafte und lebenskräftige Philosophie uns erstehen soll.

Der Zwiespalt der Philosophie, welchen die Kritik bis zum Risse, und bis zur völligen Trennung des Menschen von der Natur erweitert hatte, unsere spätere

Philosophie aber durch das unter verschiedenen Formen von specifischen Mitteln erscheinende Universalmittel der Identität homöopathisch zu heilen suchte, war inzwischen nicht sowohl der Grund des Verfalls der Philosophie, als bereits schon eine Folge ihres Abfalls von dem innern tiefen Grund im Menschen. In diesem Abfall muß demnach die Grundursache des Unvermögens der neuen Philosophie, trotz all der großen Anstrengungen und ihrer glänzenden Erfolge, sich zu ihrer wahren Hoheit zu erheben, gesucht werden; so wie nur in ihrer Wiederverbindung mit jenem tiefern, innern Grunde ihr Heil und ihr Herstellungsmittel gefunden werden kann.

Worin dieser Abfall bestehe, was der tiefe, innere Grund sei, und wie die Philosophie zu sich selbst gelangen könne? — diese Fragen sollen in vorliegender Schrift, die übrigens auch einen davon unabhängigen, selbstständigen Zweck hat, ihre Lösung finden. Der Verfasser thut inzwischen an die Freunde und Verehrer der neuern Philosophie, zu deren eifrigsten er mit Freude sich selbst zählt, die Bitte, an obstehenden Aeußerungen keinen Anstoß und kein Aergerniß zu nehmen. Verfasser ist weit entfernt, den hohen Werth und die Verdienste der geistvollen und tiefsinnigen Männer, welchen der Ruhm wahrhaft neuer, großer und bleibender Schöpfungen im Bereiche des Geistes gebührt, zu verkennen und anzutasten; er hat auch nicht das Wollen oder Streben, die Philosophie auf irgend einen ihrer frühern Standpunkte oder bereits durchlaufenen Kreise zurückzuführen. Vielmehr erkennt der Verfasser die geschichtlich vorliegenden Entwickelungen und mannichfaltigen Bildungen als naturnothwendig, und für wahrhafte Fortschritte an. Mit dem Worte Abfall, dessen er sich in Ermanglung eines bessern be-

dient, verbindet er nicht den Begriff von einer philosophischen Erbsünde im sogenannten Orthodoxensinn, oder möchte ihn wenigstens nach dem Beispiele mehrerer eigentlich rechtgläubiger Kirchenväter durch den Gegenbegriff von einer felix culpa verbessern. Dieser Abfall ist Fortschritt zu höherer Einigung, und führt eigentlich den um seiner Entwickelung willen von sich ausgehenden menschlichen Geist wieder in sich, jedoch zu seiner Vollendung, also nicht zurück, sondern empor. Der Verfasser hofft, daß gerade in dieser über zwei sich entgegengesetzte Einseitigkeiten und Rückwirkungen, wie sie jetzt mitten in der Zeit liegen, erhabenen Ansicht der unbefangene, wahrheitliebende Leser einen der anziehendsten und erbauendsten Lichtpunkte der Schrift finden dürfte.

Nach der alten Eintheilung der Philosophie, welche eigentlich nur Theile und kein Ganzes hatte, hätte diese Schrift ins Gebiet der theoretischen Philosophie fallen müssen. Die theoretische Philosophie begriff bekanntlich Logik und Metaphysik, und diese wurden wieder von einander geschieden und getrennt, wobei sich denn das sonderbare Verhältniß ergab, daß die Logik, als die allgemeine Wissenschaft von dem reinen und angewandten Denken, eine alle Gegenstände des menschlichen Erkennens in sich enthaltende Wissenschaft, die Metaphysik, als die Lehre von Gott, von der Seele, und von der Welt, sich gegenüber hatte; abgesehen von der als Haupttheil bereits ausgeschlossenen sogenannten praktischen Philosophie, welche denn doch wohl auch wieder, als die aufs Gewissen, auf die Sittlichkeit, und auf das Handeln gerichtete, Gott, die Seele, und die Welt zum Gegenstande haben mußte. So zeigt sich denn in der ganzen Anlage der ältern Philosophie und in ihrem Bau eine Art von Zustand, den man noch schicklicher, als je die ehemalige Lage der Dinge in meinem Vater-

lande, auf welche jener päpstliche Nuntius sein Bonmot anwandte, eine Confusio divinitus conservata hätte nennen können.

Die neuere Philosophie, seit Kant, hat diesem Uebelstand auf mannichfaltige Weise abzuhelfen gesucht, und zuerst das Mißverhältniß zwischen der sogenannten theoretischen und praktischen Philosophie aufgehoben, endlich auch die Logik und Metaphysik wieder mit einander zu verbinden gesucht. Allein ohne nun hier darüber richten zu wollen, wie das Eine und Andere geschehen und gelungen, bemerken wir nur:

1. Die Aesthetik, auch eine philosophische Wissenschaft, hat bis jetzt in dem Ganzen noch ihre Stelle nicht gefunden, und wer weiß, ob ohne sie, da im Menschen Alles zusammenhängt, eine Logik und eine Metaphysik möglich ist? Es ist eben so unwahrscheinlich, daß eine wahre Logik nur auf das Denken, und eine ächte Aesthetik nur auf Gefühle gebaut werden dürfe, als daß eine eigentliche Metaphysik ohne eine höhere, beide Gegensätze vereinende, Erkenntnißweise je zu Stande kommen werde.
2. Die Politik, oder das Naturrecht, nicht auf die gnostische, sondern auf die ethische Seite fallend, ist auch immer noch mit wenig Ausnahmen als ein selbstständiges Fach, ganz getrennt von der Moral oder Sittlichkeitslehre, behandelt worden, und es entsteht hier die Frage, ob die sittliche und rechtliche Gesetzgebung innerlich nicht eine Quelle haben, und äusserlich nicht einander bedingen?
3. Die neuere Philosophie hat sich bis jetzt noch immer in zwei großen Gegensätzen, und selbst innerhalb der Identitätslehre wieder in zwei Systeme geschieden gestaltet, nämlich als Idealismus und Realismus, oder als Geistesphilosophie und Natur-

Philosophie. Noch getrennter zeigen sich uns einerseits die Erkenntniß von göttlichen Dingen und andrerseits die Wissenschaft der Natur. Also ist auch noch Zwiespalt zwischen Gott und Welt, und Geist und Natur in unserer Philosophie vorhanden.

4. Die Philosophie und die Anthropologie, welche letztere selbst sich bis jetzt immer nur noch in der Trennung der Seele vom Leib, nur als Psychologie oder Physiologie zu gestalten vermochte, stehen einander unverbunden entgegen. Es waltet selbst eine große Entzweiung unter den Philosophen, die nicht Anthropologen sein wollen, und den Anthropologen, die nicht Philosophen sein sollen; so haben sich nämlich die erstern den letztern tonangebend entgegengestellt. — Es sei uns aber erlaubt, zu zweifeln, ob die Einen der Streitenden wahre Philosophen, und die andern ächte Anthropologen seien? Sind die Philosophen ohne Anthropologie wohl weit genug vorgedrungen, und die Anthropologen ohne Philosophie, sind die wohl von gehöriger Tiefe ausgegangen?

Dieser Zwist, ein eigentlicher Erisapfel für unsere Zeit, ist der höchste, und wir denken, der letzte, in welchen alle andere zusammenlaufen und aufgehen werden, wie sie auch alle aus ihm hervorgegangen und ihm entsprungen sind. Es ist in der That merkwürdig, daß schon die alte Metaphysik den Menschen verloren, indem sie Gott, die menschliche Seele und die Welt zu ihren Gegenständen machte, und jeden metaphysisch und ontologisch abgesondert, ausser sich bestehend erkennen wollte; deswegen aber gelangte sie auch nur zu Bruchstücken und Zerrbildern der menschlichen Natur. Die neueste Philosophie, nachdem sie eine Menge der Gegensätze überschritten, und alle andern Widersprüche gelöst,

in ihren allseitigen Richtungen und kreislaufenden Bewegungen bis zum Innersten und Höchsten vorgedrungen war, wo der Mensch in hoher, stiller Einsamkeit vor seiner eignen Natur steht, und diese in Allem und Alles in ihr, und also doch nur in seinem Ich sich selbst erkennen sollte, ist vor diesem Ichselbst, wie vor einer Geistererscheinung, zurückgewichen, und hat es nicht gewagt, oder nicht vermocht, der höchsten philosophischen Idee ins Gesicht zu schauen. Daher ist es gekommen, daß ein Theil der Philosophen, der sogenannte anthropologische, wieder das Ich ohne das All auffassend, die Mosisdecke nicht zu lüpfen wagte, der andere Theil, der sich philosophisch nennende, wieder das All ausser dem Ich suchend, am Ende nur eine Art von Tuch Petri mit unreinen Thieren sehen konnte. —

„Was ist denn die Philosophie anders, als die unsichtbare Natur? Das ist das Wesen der Philosophie, daß sie im Menschen, wie ausserhalb, unbegreiflich steht, wie Einer, der sich selbst im Spiegel sieht.“ In diesem großen, tiefen Worte sprach unser, von uns am meisten theils vergessene, theils verkannte Landsmann, Theophrast von Hohenheim, in erlauchter Einfalt seiner Seele das wahre und höchste Geheimniß aller Philosophie aus. Der Mensch kommt nur zu sich selbst, indem er über sich hinaus geht, und der Mensch kommt nur über sich selbst hinaus, indem er in sich eingeht. „Der Mensch, wie Hohenheim ferner sagt, erfindet nichts, und der Teufel kann nichts erfinden. Gott ist es allein, der uns Alles durch das Licht der Natur offenbart. Gott bleibt in allen Dingen der oberste Scribent, der erste, der höchste, und unser aller Text. Der Geist, der von demselben ausgeht, wird uns, wie die Schrift sagt, in alle Wahrheit führen, und alle Dinge lehren.“

Und diesen dem Menschen eingebornen, und von dem Menschen aus sich zu entbindenden, Geist Gottes halten auch wir für die einzige Quelle der Philosophie; denn dieser Geist in dem Menschen ist das sich selbst beleuchtende und erschauende Lichtleben oder Seelwesen, das Ewige und Alleine der menschlichen Erkenntniß, welches von dem Philosophen vor allem aus anerkannt werden muß. Der neuern Philosophie hat es daher besonders am Erkennen des menschlichen Erkennens gefehlt. Die neuere Philosophie hat nämlich das Erkennen zuförderst nur als ein Zersetztes und Entzweites vorausgesetzt, und so nur das gebrochene und umgebogene Erkennen, entweder in dem erscheinenden Gegenstande, oder in dem anschauenden Innewerden, statt des einen reinen Urerkennens aufgefaßt, daher denn auch die alles vereinende Urnatur der Dinge ihr entweder in einem ideelosen All, oder in einem unrealen Ich unterging, welche Allich und Ichall des Scheins sie denn zwar sinn- und kunstreich, doch vergeblich, wieder zu verknüpfen suchte.

Die Brechung und Biegung des überirdischen Lichtes, oder des Geistes, besteht freilich auch in der Natur, wie die des irdischen Geistes, oder des Lichtes, da daraus sogar alle äussere Wirklichkeit oder Erscheinung hervorgeht; wir sind daher weit entfernt, alle Wissenschaft und Kunst für ein unmittelbares Geschenk der Gottheit und eine Erleuchtung ohne menschliches Zuthun anzunehmen, oder die Beziehungen des Menschen auf die Welt zu läugnen; aber man ist noch immer in der entgegengesetzten Richtung zu weit von der Mitte, in der die Wahrheit liegt, entfernt, weswegen wir denn besonders dieser zusteuern zu müssen glauben.

Eine Naturlehre des menschlichen Erkennens schien uns die Grundwissenschaft der Philosophie zu sein, und die Stelle von demjenigen, was die ältere Philosophie

unter dem Namen der Metaphysik begriff, einnehmen zu müssen. Diese Naturlehre sollte also auch Gott, den Menschen, und die Welt zu ihrem Gegenstande haben, allein Gott, Mensch, und Welt nicht anders, als wie sie in der menschlichen Natur in und für einander sind, so zwar, daß uns Philosophie nichts anderes werde, als die menschliche Natur, wie sie ist und erscheint, als ihr eigner Gegenstand in ihrer Selbsterkenntniß.

Es leuchtet von selbst ein, daß dieses die eigentliche Ur- und Grundphilosophie sein muß, und daß erst, wenn diese aufgestellt ist, von den übrigen sogenannten philosophischen Wissenschaften die Rede sein kann, da diese denn auch erst durch diese Philosophie, oder Anthroposophie, ihre Begründung und ihre gehörige Entwickelung aus dem Einen und Ganzen der Natur erhalten können.

Zu diesen philosophischen Wissenschaften gehört denn auch die Logik, welche nur irriger Weise der Metaphysik gleich, oder an ihre Stelle gesetzt worden. Dies geschah durch eine Art Tour de passe-passe, da das menschliche Erkennen nicht in seinem ganzen Umfange und Inhalte, noch in seiner eigenen Entgegensetzung und Entwickelung gehörig aufgefaßt, mit seiner eigenen Gestaltung und Ausbildung in einer einseitigen und beschränkten Sphäre, die man sonst als die des Denkens, oder der Gedankenwelt im Menschen, der Intelligenz, des Bewußtseins und so fort bezeichnete, verwechselt, und dann doch wieder das ganze Gebäude der theoretischen Philosophie auf diesem Grunde mit Ausschließung nicht nur des Gefühls, sondern auch jeder andern mittelbaren und unmittelbaren Erkenntniß dialektisch aufgeführt ward.

Jedoch Vergleichung und Urtheil wird sich aus dem Nebeneinanderstehen der Ansichten von selbst ergeben, auch wird sich aus der That zeigen, ob und wie

es uns gelungen, die hier gerügten Fehler und Gebrechen der Philosophie zu verbessern, und unsere Idee eines geschlossenen und vollendeten Systems derselben in diesem Grundrisse zu verwirklichen.

Der in dieser Schrift nun erscheinenden Naturlehre des menschlichen Erkennens, als Metaphysik, soll unmittelbar nach vollendetem Drucke derselben die Logik, als Wissenschaft und Kunstlehre des Denkens, nachfolgen.

2.

Fantasien des Metaphysikers.

In mancher der stilleinsamen Stunden, welche ich frei von Lebenssorgen und Berufsgeschäften der heiligen Betrachtung Gottes, des Menschen, und der Welt widmen zu können glücklich genug war, hat es mich bedünken wollen, als ob der schönste und beste Theil der menschlichen Natur, jenes hohe, innere Gebiet, wo Diesseits und Jenseits sich berühren, noch in tiefem Dunkel begraben läge.

Schon manchmal zwar, fand ich, habe die Philosophie dies Gebiet umschifft, auch schon die Küste da und dort begrüßt, noch öfter aber auf ihren Reisen um die Natur, zu der Seele, und nach Gott sie übersteuert und übersegelt; eigentlich darauf gelandet, und sich angebaut und eingewohnt habe sie noch zu keiner Zeit.

Das wäre nun allerdings Sache der Metaphysik gewesen, das hätte billig von ihr, welche Kopernikus in die Sonne, Galilei über die Erde, Keppler zu den Sternen und Planeten, und Columbus nach einer neuen Welt auf Erden führte, erwartet werden dürfen. Allein es ist nun weltbekannt, daß die Metaphysik seit jener unglücklichen Theilung, bei welcher sie, wohl kaum mehr ihrer Sinne mächtig, der einen ihrer zwei Töchter, der Ontologie, die formlosen Wesen, und der andern, der Logik, die wesenlosen Formen vermacht hat, keine Schiffe weder für Wasser noch für Luft mehr

hat ausrüsten, und folglich auch weiters keine Entdeckungsreise oder Erfindungsfahrt im Weltraum hat vornehmen können. Die gute alte Metaphysik war zwar lange vor dieser Theilung schon sehr verschrien, und da nun die eine Tochter mit ihrer formlosen Mitgift, und die andere mit ihrem wesenlosen Brautschatz noch unglückliche Heirathen mit Philosophen eingingen, die ihnen und sich nicht zu rathen und zu helfen wußten, durfte sie, die das Unglück und den Schaden hatte, für Spott und Schmach nicht sorgen. Das ging so weit, daß, als die Metaphysik endlich beinahe ganz verschollen war, zwei Völker, welche sonst in der Philosophie so weit auseinander lagen, als sie sich in der Geographie nahe stehen, über nichts von der Welt leichter, als über das Verschwundensein der Metaphysik, und zwar auf eine höchste ähnliche Weise sich trösteten. Die Franzosen sagten, die Metaphysik sei immer unmöglich gewesen, sie habe nie recht existirt, wie man jetzt noch an ihrer Scheintochter, der Ontologie, sehe; übrigens genüge Physik. Die Deutschen dagegen erklärten, die Metaphysik sei entbehrlich geworden, weil sie nicht mehr existire; dagegen sei die Logik noch da, und diese könne füglich die Stelle derselben vertreten.

Indessen hat sich das Blatt auch wieder gewendet. Bei den Deutschen war es mit dem Entbehren der Metaphysik niemal so rechter Ernst, da selbst die Logik, welche der scharfsinnige Dialektiker Hegel an die Stelle der Metaphysik setzen wollte, ein Werk der kühnsten Metaphysik ist, und die Deutschen nun seit vier Jahrzehenden, so zu sagen Schlag auf Schlag, den Beweis geliefert haben, daß bei ihrem Philosophiren weniger zu fürchten, daß sie nicht den Himmel erreichen, als daß sie die Erde verlieren.

Möchten doch in meinem Vaterlande — ich spreche

diesen Wunsch, um ihn censurfrei zu machen, wie ein Gebet nach oben aus — Diejenigen, welche entweder gar keine, oder keine anderen Philosophien kennen, als die sehr irdischen von Condillac und Voltaire, endlich auch an einigen überirdischen Funken von Kant, Fichte, und Schelling zum Behufe des Berufs, für welchen der göttliche Plato zuförderst Philosophie fordert, sich ihren Geist und ihr Herz ein wenig entzünden! Frankreich, dessen Umwälzungen in Leben, Bildung und Sitte sonst noch jederzeit auf die Vorsteher unserer Städte und Republiken als einflußvolle und erfolgreiche Beispiele gewirkt haben, geht ja bereits, wie ehemals im Fortschritt zum Bösen, jetzt in der Rückkehr znm Guten voran. Wir dürfen nur darauf verweisen, was Degerando, Laromigiere, Destütte-Tracy, Maine de Biran, Chateaubriant, Villemaine, Büchon, besonders Royer-Collard, Benjamin Constant, Cousin, Massias, u. s. f. die sich mit schottischen Schulen und deutschem Geiste befreundet, in der Philosophie zu leisten begonnen; und wie verhält sich dies Alles zu den altfranzösischen Ansichten und Schöpfungen in diesem Gebiete?

Ein ganz anderer Geist hat sich überhaupt in unserer Zeit der Geister bemächtigt, und hat sie nicht nur von den sich selbst und das Göttliche verkennenden Verirrungen und Entwürdigungen, welche sich besonders das achtzehnte Jahrhundert in seiner Hinneigung zum Sensualismus und Materialismus zu Schulden kommen ließ, bekehrt, und zu sich und zu Gott in allen Dingen zurückgewendet, sondern, was wirklich noch eine weit bewundernswürdigere und großartigere Wirkung ist, dieser Geist, dessen Erscheinen allein schon alle jene blinden Eiferer und dummen Schreier gegen die Zeit

und gegen jeden Geist beschämen sollte, ist ein wahrer Ruhestörer der menschlichen Gemüther geworden, hat aller Orten einen so großen Theil derselben, wie vielleicht noch niemal, aus dem trägen Schlummer aufgeweckt, hat ihnen die in der vielgepriesenen, guten, alten Zeit so wohl gelittene und vielgeliebte Sinnenlust an gemeinen Freuden und Zeitvertreiben verleidet, und sie über den Schlamm der alltäglichen Räthe und Thaten erheben. Es sind daher nicht nur viele Zöglinge und Schüler über ihre Lehrer und Führer, sondern auch im Allgemeinen, ausgenommen nur die Länder und Gegenden, wo noch die gute alte Ordnung der Menschen als Dinge erhalten oder glorreich wieder gegeben worden, ist das Volk und die Jugend höher gestellt, als ehedem. Und dieser philosophische Geist, in seinen Theorien nicht weniger religiös, als in seinen Praktiken, ist in unsern Tagen auch auf den Höhen erschienen, er hat seine Flügel mit neuem Glanze auf den Thronen gelichtet, und Wissenschaft, und Kunst, und Sitte und Bildung um sich versammelt; oder wer wird diesen Geist verkennen in seinen Wirkungen und Aeußerungen, wie einst in dem kleinen Weimar, aber großen Musensitze, so jetzt in Preußen und Belgien, in Baiern und so fort, mehr oder weniger in ganz Deutschland!

So ist die Philosophie, und namentlich die Metaphysik, in Lehr und That wieder zu Ehren und Kräften gekommen; — aber dies dankt sie offenbar nicht den Menschen, die in ihrem Seelenschlummer und Sinnentaumel sie verkannten, wie die Religion und alles Hohe und Große, und zu ihnen nur wieder zurückkehrten, nachdem die Thorheit und der Aberglaube lange genug wieder ihr Medusenhaupt emporgehoben, die wild aufgährenden Kräfte der Leidenschaft, der Selbstsucht und

Vermessenheit durch veraltete Zauberformeln und rohe Gewaltsmittel nicht mehr gebändigt werden konnten, viel Altherrliches in nicht mehr fügbaren Schutt gesunken, dem noch Bestehenden naher Untergang drohte, endlich Unglück, Elend und Schmach den erschütterten Sinn der Welt wieder erweicht und geläutert, und des Menschen zerknirschtes Herz, wieder des Festern bedürftig, zum Bessern empfänglich gemacht hatte.

Nicht die Zeiten der behaglichen Ruhe, des bequemen Fortgleitens im Gleise des Herkömmlichen, nicht die des einschläfernden Friedens und des lustigen Weltgenusses, auch nicht die ungestörten Besitzes und Erwerbes, so wenig als die Zeit der im Bereiche des Sammelns und Aufhäufens aus den weiten Räumen der Natur und Geschichte fortschleichenden Erfahrung, oder der breiten nach aussen und hinten gerichteten Gelehrsamkeit sind die Zeiten der Philosophie und Metaphysik. Wohl aber sind es jene Zeiten, in welchen all die aufgezählten Herrlichkeiten, die aber eben so sehr der Welt als dem Menschen angehören, erschüttert werden, zerrüttet sind, wanken und in Staub sinken; Zeiten, wo der Mensch zurückgescheucht wird aus der Sinnenwelt durch die Schrecken der Geschichte, durch die Gräuel und Leiden seines Geschlechtes, wo er zurückgewiesen wird auf sich selbst, zurückgetrieben in sich, und sich ihm die Geheimnisse eines dunkeln und schrecklich waltenden Schicksals aufthun, und er Trost bedarf von oben und Hülfe von innen, und er die Stärke seiner Seele und die Hoheit seines Gemüthes beweisen muß, oder untergehen; endlich ganze Völker da stehen, wie verlassene Einzelne, vor ihren abgebrannten Hütten, Fürsten vor ihren gesunkenen Thronen, und Priester neben den wie Opfer verzehrten Altären, und es sich denn wieder darum handelt, die Fundamente zu untersuchen, die alten Fehler und

Gebrechen kennen zu lernen, festen Grund auszumitteln, neue oder alte Grundsteine zu legen, und darauf Mauern und Giebel für Tempel, Burgen und Hütten aufzuführen; — das sind die Zeiten der Metaphysik.

Treffend bemerkt nach ähnlichen Betrachtungen unser edle Landsmann Stapfer in der Anzeige von Massias Schrift: Problème de l'esprit humain: „Si à une conviction renaissante de l'importance des opinions en matière de philosophie viennent se joindre à la fois, et le réveil des sentiments religieux, et l'établissement d'institutions sociales, l'esprit humain se reportera avec une ardeur nouvelle, avec plus de calme et d'impartialité sur l'examen des problèmes, qui ne cesseront d'occuper l'esprit humain, jusqu'à ce qu'il les ait résolus."

Ausser dieser zunächst in der Zeit liegenden Anregung glaubte der Verfasser noch den natürlichen, in der Sache selbst liegenden, und durch ein langes, ernstes und tiefes Studium bewährten Beruf zu haben, die Wissenschaft selbst aufzufrischen und zu erneuern, und ihr Verehrer und Anbauer zu gewinnen, auch auf den Fall, daß es in der Welt für Philosophen so wenig mehr aufzubauen als zu zerstören gäbe.

Seit jenen schönen Tagen, es sind nun über zwanzig und sechs Jahre, da in Jena der jugendlichen Seele des Verfassers der hohe Geist ächter Philosophie zuerst in den Vorträgen seines unvergeßlichen Lehrers Schelling mit hinreissender Macht erschienen, hat er in der Philosophie gelebt. Es ist bekannt, wenigstens in seinem Vaterlande, daß er einer Stadt und Republik in demselben mehrere Jahre als öffentlicher Lehrer der Philosophie gedient, und daselbst in einem gewissen Erfolg seines Philosophirens es bald so weit gebracht hätte, als Sokrates in Athen. Aber für

das, was man liebt, leidet man willig, und das, wofür man gelitten hat, wird einem noch theuerer und werther. Der Verfasser hat seine Ueberzeugungen, seine Ansichten und Grundsätze über göttliche, menschliche, und natürliche Dinge nicht verlassen, nicht verändert, nur tiefer begründet, geläutert und besser ausgebildet. Diese Schrift, ein Inbegriff derselben, würde schon vor einem halben Jahrzehend erschienen sein, wenn nicht der oben erwähnte Erfolg seines Philosophirens ihn genöthigt hätte, seine Zeit und Kraft näher liegenden Sorgen und Mühen zuzuwenden. Der Herr, und die Kräfte und Mittel, welche die zur Zeit nicht versäumte Ausbildung in einem bestimmten Berufsfache gewährten, haben indessen so weit geholfen, daß ich nun wieder frei dem Zuge meiner Liebe folgen kann. Deswegen ich hier, zwar beiläufig, aber um so angelegentlicher, allen studirenden Jünglingen, wovon ich gerade der Edelen viele im Hange zum Höchsten ohne Vorerwerbung dessen, was nun einmal in der Welt Noth thut, zu Grunde gehen sah, ans Herz legen möchte die Mahnung, daß sie als unumgängliches Mittel zur Unabhängigkeit von Welt und Menschen, als Bedingung alles höhern Werdens und freien Wirkens aus sich selbst, zuförderst sich Kunde und praktisches Geschick in ihrem Berufsfach erwerben sollen. Auf alle Fälle ist dieses das jedem gesichertește Fahrzeug, in welchem er durch die Wogenwelt und ihre Stürme fortkommen kann, und keines der Fahrzeuge ist so enge und so gebrechlich, daß es nicht einen Philosophen ans Ziel tragen könnte.

Ich habe diese Schrift Naturlehre des menschlichen Erkennens genannt, weil ich, ihr Wesen zu bezeichnen, keinen schicklichern Namen kannte. Auf die Natur wollte ich nämlich im Erkennen zurückgehen, und nicht auf die vorhandene Wissenschaft blos fortbauen, doch wohl mich

an sie anschließen. Ich konnte daher auch die formlosen Wesen der Logik so wenig, als die wesenlosen Formen der Ontologie wollen, so wenig als eine Metaphysik ohne Physik. Von dem Erkennen selbst fand ich für gut, die Urquellen im Menschen aufzusuchen, für besser, als von den angeblichen Elementen desselben, von dem entzweiten und nicht mehr vereinbaren Sein und Denken auszugehen.

Mir schien das sogenannte Bewußtsein, welches die Philosophen zu erörtern und anzubauen gewohnt sind, das blos im wachen Zustande sich offenbarende, und sogar das Gefühlsystem ausschließende oder verschlingende, die Intelligenz des Ichs, nur eine einseitige und beschränkte Sphäre in dem Gesammtgebiet der menschlichen Naturerkenntniß auszumachen; es däuchte mir, die tiefen auf allen Seiten in die Natur einlaufenden und von ihr ausgehenden Gründe und Quellen des verschiedenartigen Erkennens, welches aber am Ende denn doch wieder nur einen Hauptgrund und nur eine Urquelle haben könnte, seien nicht sattsam untersucht, so wenig als der Zusammenhang des Erkennens überhaupt in Hinsicht auf seine Entwickelung, sein Wachsthum und seine Verbreitung gehörig dargestellt worden; noch immer sei besonders dabei auf aller Art Aussendinge und Innendinge, auf Nebendinge zu viel Gewicht gelegt, und zu wenig Rücksicht auf den Nerv der Sache, auf die eine und ganze Seele, oder die menschliche Natur genommen worden; kurz die Philosophie habe den größten ihrer Gegenstände noch immer am meisten auf das kurze Prokrustesbett ihrer bestehenden Systeme und Theorien, die Theologie aber oft gar in den Glühochsen des Phalaris geworfen, und so sei sein Leben verkümmert und zerstört, und seine freie naturgemäße Entfaltung und Ausbildung unmöglich gemacht worden; es müsse

und verwöhnt haben, als bloßes natürliches Sehen der Natur erscheinen, und denjenigen, welche gerade am meisten an Anthropomorphismus leiden, als pure gute Anthropomorphie vorkommen. Allein es ist dies eben eine aus der Ansicht dieser Schrift erklärbare, und deswegen ihre Wahrheit selbst beweisende Erscheinung, oder nichts als eine neue Erscheinung der alten, vorzeiten in der Kirche bis aufs Aeusserste festgehaltenen, jetzt aber neuerdings wieder in vielen Staaten eingeführten Verkehrtheit, welche die Erden stillstehend und die Sonnen um sie laufend haben will.

Nicht Dieses und nicht Jenes, ausser, über, unter, vor, oder nach dem Menschen, mit gleichem Ungrund bald Sein oder Ich, bald wieder mit gleichem Grund Nicht-ich oder Nichts genannt, ist uns Prinzip und Basis der Philosophie. Das Subject all unseres Philosophirens ist uns die menschliche Seele, und ihr einzig Object die menschliche Natur. Büffon, der die Natur, die zwischen Mensch und Thier liegt, besser denn irgend Einer verstand, sagte: Le style, c'est l'homme. Er sagte Tiefwahres, aber sah es nur beschränkt ein. Der Mensch, in Allem, was er schaut und schafft, schaut und schafft nur sich selbst. Sein eigentliches Wesen und Leben, seine Natur ist das, was er werden kann und werden soll. Dieser Natur liegt nun aber was er schaut und schafft, weit näher, als was er scheint und thut.

Diese Idee ist Natur, und kann daher allein die Dunkelheiten aufhellen, und die Widersprüche lösen, welchen bis jetzt noch alle Ansicht und Erklärung der Doppelnatur und ihrer Wechselwirkung im Menschen erlagen, indem die Identitätslehre den Gegensatz, der Dualismus die Einheit verlor, die hier auf eine wesentliche und lebendige Weise gesöhnt werden, so daß natur-

gemäß Bewegung in das System und Vollendung in die Theorie kommt. Es wird sich aber auch überdies zeigen, daß von den Identitätslehren und Dualsystemen (und die Philosophie kennt keine andern, als die ihr entsprechenden von Imanenz und Emanation) diese Doppelnatur und Wechselwirkung, weil nicht im Menschen selbst, sondern ausser ihm, oder blos äusserlich in ihm aufgefaßt, noch ohne Ausnahme von den Philosophen in einem einseitigen und untergeordneten Reflexionsverhältnisse begriffen und festgesetzt worden ist.

Es genügt uns daher auch nicht, in der Erkenntniß oder Wissenschaft der Natur eine Tagseite und eine Nachtseite zu unterscheiden, so sehr wir auch die Einsicht verehren, und so hoch wir das Verdienst anschlagen, das sich ganz vorzüglich der hehre stille Sohn der sternhellen Nacht, unser Jugend- und Studienfreund Schubert, um die Hervorhebung und Beleuchtung dieser Nachtseite erwarb. Es ist damit ein Riesenschritt in der Wissenschaft gethan worden, den die Nachwelt besser als die Mitwelt anerkennen wird. Der Metaphysiker hat nur zu beklagen, daß Freund Schubert in seinem großen Gegensatze, den er in seiner hohen Einsamkeit gegen die Zeitrichtung der Wissenschaft bildet, dennoch von einer Tendenz dieser Zeit sich hat hinreissen lassen. Freund Schubert hat nämlich der von unserm Lehrer Schelling in großartiger Verirrung zuerst wiedererweckten, und eigentlich aus der Theologie in die Philosophie hineingetragenen, aber weder natürlich noch religiös begründeten Ansicht, nach welcher die höchste Naturwürde des Menschen, die Hoheit und Vollkommenheit seines Wesens als etwas hinter uns Liegendes, in der Zeit Vergangenes und im Orient Verlorenes betrachtet wird, seine Ansicht nahe und gleich gebildet. Er setzt das Sternenlicht der Nacht über den Sonnen-

glanz des Tages hinauf, nicht nur in einem Sinne, in welchem auch wir beistimmen, sondern seufzt auch immer nach den verlorenen und vergangenen Hütten der Altväter, nach der Unschuld und Hoheit der Urwelt zurück, auf eine Weise, die nur eine Art von Gegensatz bildet zu dem im vorigen Jahrhundert herrschenden Perfectibilitätssysteme, und dem ungemessenen Rennen und Jagen nach dem Vollkommenheitsstande, der damals gen West und in Richtung der Gegenwart zur Zukunft gesucht wurde. Diese zwei Systeme stehen sich, so wie jetzt politisch die der Revolution und Restauration entgegen, und das eine war ehedem das der Philosophen, das andere das der Theologen. Theologen und Philosophen scheinen aber jetzt wirklich nach dem Naturgesetz, daß die Racen zum Behuf besserer Zeugungen sich kreuzen müssen, die Rollen gewechselt zu haben. Die Theologen, indem sie freier geworden, haben philosophisch zu denken angefangen, die Philosophen aber, die frömmer geworden, haben theologisch zu fühlen begonnen, was also immer so betrachtet nicht nur als eine gegenseitige Bekehrung und Besserung beider Theile angesehen werden kann, sondern noch dazu die tröstliche Hoffnung gewährt, daß die theologische Partei durch die Wiedervereinigung der Vernunft mit dem Gefühl, und die philosophische durch die des Gefühls mit dem Verstande zum gleichen Ziel gelangen, und dann das Unendliche in aller Zeit und an jedem Ort, metaphysisch mit uns, im ewigen Raume anschauen werden. Der Urzustand der Erkenntniß oder des Bewußtseins, und der Vollendungsstand sind sich wohl selbst auch darin gleich, daß in jenem Fühlen und Denken Eins gewesen, und in diesem Denken und Fühlen wieder Eins sein werden. Auf jenen Zustand deuten schon in der Wesenreihe des Erkenntnißlebens, wenn sie als Einall aufgefaßt wird, die Kunsttriebe der

Thiere, auf diesen die Ideale der Menschen, noch tiefer aber das magnetische Hellsehen.

Die menschliche Seele ist größer und weiter, als die Psyche, welche bis jetzt nur einseitig und gebrochen über der Sinnenhöhe erschienen, und doch für die wahre Menschenseele ist gehalten, von den Philosophen dafür umarmt worden, wie einst die Wolke statt der Juno. Die menschliche Seele steigt aber nicht, wie Plato und vor ihm Viele lehrten, aus dem Himmelsäther in Staub der Erde nieder, um in einen Körperkerker versenkt zu werden, sie verweilt und waltet göttlich im ewigen Raum der Natur, sie wird als Psyche nur geboren aus der Physis, um aus sich selbst entwickelt zur Naturgöttin Seele zu werden. Das Samenkorn, das von aussen und oben in die Erde, als nicht vergänglich, kommen muß, und in ihr nicht verweset, steigt wohl von innen und unten aus der Wurzel durch den Stamm und seine Rinde, als Baum mit Zweigen und Blättern, in den irdischen Dunstkreis von Luft und Wasser, Licht und Wärme auf, treibt auch Knospen und Blüthen darin, aber verwächst nicht mit dem Dunstkreis, denn weiter als der Wipfel reicht noch die Frucht, welche mit dem Samenkorn in ihrem Schooße, und hier wieder als die Fruchthülle des Samenkorns, das Nichtvergängliche und Nichtverwesliche in sich verschlossen trägt.

Karl Bonstetten, der geistige Zwillingsbruder unsers Johann Müller, war diesem Seelenkeim der Psyche, und zwar vor ihrer Verwandlung in die Gestalt des Schmetterlings, woran sie denn Jeder kennt, in ihrem Puppenzustand als Raupe, da nur geistersehende Sonntagskinder sie ahnen, auch schon auf der Spur, wie seine Etudes de l'homme und andere seiner Schriften beweisen, hat sie aber in den Regionen des Gefühls, welche er, wie noch keiner, gewürdigt, und aus ihrem

natürlichen Dunkel so viel möglich ins Tageslicht hervorgehoben, immer wieder verloren, oder wenn man will, sie auch gefunden, als den Schmetterling in der Raupe. Bonstetten hat nämlich einen glücklichen Schritt in die Tiefe gethan, wie andere Philosophen, deren viele, nicht immer glückliche, in die Höhe. Er ist ein guter Taucher, der die Perlen aus Meeresgrund hervorholt, so wie unser Müller himmlisch-irdisch bald ein kühner Jäger, bald ein weicher Hirte im Hochgebirg und in der Thalebene lebt, gleich groß, und uns auch in Krieg und Frieden die menschliche Naturseele darstellt; während ein Dritter, auch der unsern Einer, Kaspar Lavater, ungebunden und frei, wie die übersinnliche Psyche, überschwebend wie ein Adler, den Flug der Sonne zu wagte; also Heil dir Helvetia, dein Geisterreich ist ein Ganzes, wie deine Körperwelt! und gingen deine übrigen Bibeln alle verloren, aus den Schriften dieser drei ächten Metaphysiker könntest du immerhin, nähmest du noch unsern vierten, Albrecht Haller hinzu, der auf seinem starken Nacken und mit seinen Riesenarmen die ganze Natur, wie ein Atlas die Erdkugel, trägt, so könntest du den alten und neuen Bund aufs Neue abschließen, und dürftest deinem Gott, mit dem Talent, das er dir verliehen, und dem Wucher, den du damit getrieben, getrost wie vielleicht wenig andere Völker entgegen gehen, denn deine Seele ist vollendet.

Die Philosophie und Metaphysik steht also, wenn wir sie auch nur mit dem wirklichen geistigen Leben eines Volkes vergleichen, systematisch und methodisch lange nicht so vollendet und abgeschlossen, wie sie es natürlich und lebendig ist. Die Philosophie hat nämlich bisher noch lange nicht alle Arten und Grade des menschlichen Erkennens und Bewußtseins umfaßt, und gerade die ursprünglichsten und unmittelbarsten, welche über die

Kreise der Gedanken und Gefühle hinausliegen, am wenigsten ergründet und erörtert. Wir machen daher nun neue und größere Ansprüche an sie, gestützt auf die Wirklichkeit und Geschichte, hinter welchen Philosophie und Metaphysik nicht zurückbleiben, aber auch noch weniger ihnen unterworfen werden sollen, denn wer sagt: was wirklich ist, das ist vernünftig, der sagt auch: was geschieht, das ist recht, und das ist nichts anders, als die der Welt und ihrem Elend zu Gefallen in Sophistik verwandelte Philosophie, wie wir sie leider in neuester Zeit von zwei Seiten, empirisch und transcendent, zubereitet sahen.

Die Philosophie ist, weil von dem Menschen aus und auf ihn zurückgehend, ihrem innigsten und eigensten Wesen nach Metaphysik, oder Naturphilosophie im höhern Sinne. Aber eben deswegen soll die Philosophie auch um Erkenntnisse wissen, welche Gedanken und Gefühle übersteigen, oder vielmehr erreichen den Ursprung, von welchem aus, und den Abgrund, in welchen zurück, die nur im reflectirten Bewußtsein getrennten und entgegengesetzten Erkenntnißweisen kommen und gehen. Wir nehmen daher eine doppelte Richtung der Metaphysik an, weil eine solche in der Natur nachweisbar ist. Es kommt uns vor, als ob die wunderbare Welt- und Menschengeschichte unserer Zeit, welche uns in das Dasein und in die Geheimnisse eines bis dahin unbekannten und eigenthümlichen Bewußtseins in dem Magnetismus und in seiner Clairvoiance hat blicken lassen, alle denkenden und fühlenden Menschen geneigt machen sollte, mit ihrer Philosophie, die wie durch einen Instinkt getrieben von jeher auf die sonderbarsten Weisen und nach allen Enden hin zu transcendiren suchte, auf natürlicher Bahn über die alten Grenzen eines offenbar nur einseitigen und beschränkten Bewußtseins hinauszugehen.

Wir glauben sogar, daß eine richtige, aber also nicht die bisher herrschende, Ansicht des thierischen Magnetismus, welche in dem Dunkelsehen des Hellen das Höchste und Größte der menschlichen Erkenntniß sehen, sogar die Offenbarung daraus herleiten und die Wunder dadurch erklären wollte, uns noch auf einen zweiten ganz entgegengesetzten Weg führen müsse, den wir schon in unsern Blicken ins Wesen des Menschen, als den der Exstase bezeichneten, wodurch der Mensch in einer ganz andern, als der thierisch-magnetischen, Richtung über seine Alltagsnatur hinaus kommt, oder vielmehr diese erweitert wird, und die höhere innere Natur auch von dieser Seite zum Vorschein kommen kann. Wenn es nämlich für den in sich selbst tief genug versinkenden Menschen ein Dunkelsehen des Hellen gibt, welches gleichsam von der untergegangenen Seelensonne zeugt, aus dem denn auch die sich dem Doppelschlaf entwindende Psyche, wie Aphrodite dem schäumenden Meer entsteigt; sollte es denn für den sich in sich selbst auf den Flügeln einer veredeltern Psyche über das wirkliche Traumleben erhebenden Menschen nicht eine höhere innere Welt geben, in welcher vermöge seiner Selbstverklärung in wahrem Lichte der zu sich selbst gekommene Geist ein Doppelwachen darstellte, wie jenes der sinnvollen Dichtung, da dem Haupte des Zeus Pallas Minerva, wohl nur als seine eigene ausgeborne Seele, entsprang? Und wie? sind von der Erfahrung und Geschichte für diesen göttlich magnetischen Zustand erst noch Belege, Beispiele und Beweise zu erwarten? sind sie uns diese bis auf unsere Tage erst schuldig geblieben? Und ist bei der Fülle der für solch eine Erhebung, und Verklärung, und Wunderthatkraft sprechenden Thatsachen und Urkunden nicht die Wissenschaft und Theorie verlegen und gelähmt, wenn

sie nicht in der Richtung zur Vollendung, nicht im geistigen Aufschwung, nicht in menschlicher Selbstmacht und in heiliger Gottesweihe solch ein Hervortreten der im Menschen liegenden Uebernatur soll annehmen dürfen, wie es andererseits durch ein Zurücksinken des Menschen seinem Ursprunge zu, mittelst krankhafter Entartung, physischer Manipulation, und ohnmächtiger Hingabe begründet erscheint?

Dieses große Verhältniß, diese Doppelbeziehung von dem, was wir bis jetzt als menschliche Natur erkannten, auf eine höhere innere Natur, die eigentliche Metaphysik, deren Erscheinung, in jeder Form, für die Menschen was Geheimnißvolles und Wunderbares ist, liegt demnach mitten in jedem Menschen. Des Menschen Natur besteht nicht ausser dieser Uebernatur, und der Mensch selbst kommt aus ihr her, und geht in sie zurück, so zwar, daß am Ende aller wesentliche Unterschied und jede lebendige Umwandlung seiner Natur in diesem Verhältniß und durch diese Beziehung begründet ist, wie dies Verhältniß denn auch in allen Religionsformen als exoterische Lehre von Abfall und Wiedergeburt seine Erscheinungsform, jedoch nur im Geiste der christlichen Religion seine esoterische, oder die das Geheimniß offenbarende Bedeutung hat. Die Philosophie hat auch keine andere, als eben diese von ihr noch immer verkannte Aufgabe, dies Verhältniß, diese Beziehung darzustellen.

So wie am Himmel und auf Erden in allem Leben und Wesen die Ordnung und das Gesetz der Religiosität zu lesen ist, so verkündet die Bahn und der Lauf der Gestirne eine ihnen eingeborne göttliche Philosophie, welche im Menschen entsprechend gleiche Verhältnisse und Bewegungen offenbart. Wie jeder Planet nicht nur eine Bewegung um seine eigene Axe der Ichheit beschreibt, sondern jeder auch einen Lauf eingeht, welcher ihn über

sich hinaus und in weiterer Bahn um seine Sonne, gleichsam um sein eigenes höheres Selbst führt, so sucht der Philosoph auch eben Etwas, welches nicht in seiner niedern Natur, und nicht blos durch ein aufklärerisches Vorwärtsschreiten, noch durch ein verfinsterndes Rückwärtsgehen erreicht werden kann. Das, wonach alle ächte Philosophie, und zwar auch in elliptischer Bahn ihren Lauf richtet, ist, wie es die alten Weisen schön und wahr bezeichneten, das höchste Gut, wie es etwa die Sonne für die Planeten ist, welche sie an sich zu ziehen scheint, doch nur scheint, denn Atraktion ist für sie nur Reiz, Gravitation aber ihr eigenes Leben, die Sonne in ihnen. Das höchste Gut in der Erkenntniß, demnach also kein abstrakt leib- und seellos Wahres und Gewisses, muß von den Philosophen angestrebt werden, wie von den Planeten das Sonnenlicht und die Sonnenkraft, nämlich allseitig, daher immer sich ihm zuwendend, unabläßig, folglich stets fortschreitend, eliptisch kreislaufend — religiös.

Wir sehen aber zweierlei Gegenerklärungen vor.

Die eine rührt von den Erfahrnen und Vernünftigen her; diese wollen ihr hochwohlbewußtes Ich solch einen kreisenden Sphärentanz im freien Weltraum nicht eingehen lassen, weil es auf solch einer Reise, die gar nicht nöthig sei, leicht schwindlich oder gar seekrank werden könnte; sie halten es für gerathener, fort und fort zu versuchen, zu Land durch die Steppen der Empirie, oder zu Wasser durch die Meere der Speculation vorzudringen ins Land der Realität und Wahrheit.

Die zweite Gegenerklärung ist zu erwarten von Denjenigen, die wohl mit uns einig sind, man müsse weiter gehen; aber die einen wollen, man soll die Sinnlichkeit nicht mit auf die Fahrt nehmen, weil sie dem Seelenheil nachtheilig; die andern wollen den Verstand nicht, weil

er die Ruhe und den Schlaf störe. Jene finden, im verschlossenen Eilwagen des geistelnden Pietismus komme man am ehesten und besten durch die böse Welt; diese aber, man dürfe sich nur in Rapport setzen, streichen lassen, und doppelt einschlafen — so komme man durch thierischen Magnetismus in Himmel.

Da nun aber alle bei den noch so sehr abweichenden Meinungen darüber einig sind, es handle sich auf dem kürzesten Wege und die beste Weise ins immergrüne Land der göttlichen Natur zu gelangen, so sei es dem Metaphysiker erlaubt, nun seine Charte und seinen Plan zur Reise vorzulegen.

3.

Philosophie, wahre und falsche.

Die natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse, in welchen jetzt die Philosophie der Deutschen steht, sind es, wovon wir zunächst ausgehen müssen. Wir wenden uns daher zu demjenigen der deutschen Philosophen, der die letzte Epoche dieser Bildung bezeichnet.

Die Lebensschwäche, oder vielmehr die Todeslücke der in der neuern Zeit herrschenden Philosophie hat Hegel in seiner Wissenschaft der Logik richtig aufgedeckt, und klar nachgewiesen. Er sagt, die Logik, wie er sie vorgefunden, beruhe auf der Trennung des Stoffes und der Form, oder des Inhalts und der Gestalt der Erkenntniß. Der Stoff werde als eine fertige Welt ausser dem Denken vorausgesetzt, und das Denken als eine leere Form gedacht, die sich mit der von aussen gegebenen Materie erfülle. Aus diesen Bestandtheilen werde denn das Erkennen gleichsam mechanisch oder chemisch zusammengesetzt, und da Wahrheit als Einstimmung des Denkens mit dem Gegenstand gedacht werde, gelte die Forderung, daß sich das Denken nach dem Gegenstande richten müsse. Die alte Metaphysik habe einen andern, einen höhern Begriff von dem Denken gehabt, da sie annahm, daß das, was durchs Denken von den Dingen erkannt würde, das allein Wahre an den Dingen sei, und somit die Dinge mit dem Denken (wie auch die Sprache die

Verwandtschaft andeute) übereinstimmten. Die erste Ansicht erklärt Hegel für die des gemeinen Menschenverstandes, da sie auf sinnliche Realität gründe, die zweite aber für die eigentlich philosophische, oder für die Ansicht der reinen Vernunft. Hegel schließt sich demnach der letztern an, und baut auf sie sein ganzes System, theilt demnach auch die Logik in eine subjektive, und in eine objektive, oder in eine Logik des Denkens, und in eine Logik des Seins, die mit einander durch die Logik des Wesens (!) vermittelt werden sollten, so daß die objektive Logik denn an die Stelle desjenigen treten müßte, was bisher Metaphysik genannt worden.

Wer Kant gelesen und verstanden, wird finden, daß er anfänglich auf gleichem Wege wandelte. Kant sagte in seiner Kritik der reinen Vernunft: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnisse müßten sich nach den Gegenständen richten, aber all unsere Versuche über sie a priori etwas auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte; versuchen wir es einmal, ob wir nicht besser fahren, wenn wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unsern Erkenntnissen richten, welches schon besser mit der verlangten Möglichkeit derselben a priori übereinstimmt, die über die Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen will.“

Statt von hier aus, meint Hegel, wie sie sollte, den letzten Schritt in die Höhe zu thun, und wie der von Fichte consequenter durchgeführte Idealismus auch noch das übriggebliebene Gespenst des Dings an sich, dieses abstrakten von allem Inhalt abgeschiedenen Schattens, zu zerstören, sei die Kantische Philosophie wieder unbefriedigt zu den Verstandesbestimmungen und sogar von den Formen des Verstandes zu der sinnlichen Wirklichkeit zurückgewichen. Er aber, Hegel, glaubte noch

weiter gehen zu müssen, und wenn die subjektive Haltung Fichte's den Versuch, die Vernunft aus sich selbst ihre Bestimmungen darstellen zu lassen, nicht zur Vollendung kommen ließ, so hätte noch ein Schritt von dem idealistischen Standpunkt aus in die transcendentale Höhe gethan werden müssen, wo denn die Ausbildung der reinen Wissenschaft möglich, und der reine Gedanke, wie in der Phänomenologie des Geistes gezeigt worden, mittelst der Fortbewegung des Bewußtseins von dem ersten unmittelbaren Gegensatze seiner und des Gegensatzes entwickelt bis zum absoluten Wissen, die Sache an sich selbst werden müsse.

Haben wir nun das Wesentliche von Hegels Ansicht richtig aufgefaßt und dargestellt, so ist damit nichts anders geleistet, als daß Schellings Identitätssystem von Seite der Logik dialektisch ausgebildet, und in wissenschaftlicher Strenge durchgeführt worden ist, daher es denn, merkwürdiger Weise, ideell beginnend durch den Uebersprung, den es im Transcendentalen von einem Gegensatze zum andern macht, eigentlich am Ende realistisch wird, und uns die Schellingsche Naturphilosophie in dieser Höhe, im Geiste sublimirt, darstellt. Es ist die Identitätslehre in ihrer letzten einseitigen Form, die noch aufzufinden war. So wie Fichte im Anfang seines Systems alles Reale ins Ideale aufgehen ließ, so trägt Hegel am Ende des seinen alles Ideale ins Reale über, während Schelling und seine Nachfolger unverholen und frei die Identität von Subjekt und Objekt gleich zuförderst erklären, und wie z. B. Klein seine Logik, gleich mit der Behauptung beginnen, das Reelle sei mit dem Ideellen, und das Denken mit dem Sein wesentlich Eins.

Es war aber übrigens das Einheitsverhältniß, das in diesen philosophischen Systemen gesucht oder voraus-

gesetzt worden, auch von dem gewöhnlichen und gemeinen Bewußtsein längst schon, als naheliegende Thatsache, anerkant worden. Zum Beleg hiefür wollen wir nur eine Stelle aus der Kinderlogik von Moriz anführen: „Die ganze Natur, heißt es dort, scheint mir ein Abdruck des menschlichen Verstandes, so wie der menschliche Verstand ein Abdruck der ganzen Natur zu sein, solch eine bewundernswürdige Einstimmung findet zwischen der Natur der menschlichen Begriffe und ihrem großen Gegenstande statt.“

Von dieser Thatsache, die hier freilich nur, so wie sie in der nächsten Wahrnehmung vorliegt, ausgedrückt ist, muß offenbar, wer immer Erkenntniß von Gegenständlichem, und die Möglichkeit von Wahrheit und Gewißheit zugibt, ausgehen. Auch Kant ging von ihr aus, aber auch sogleich über sie hinaus, und zwar in einer Richtung, welche der vor seiner Periode herrschenden Erklärungsweise, die Locke in der Philosophie durchgeführt, und Leibnitz bestritten, entgegengesetzt war. Sowohl Locke als Kant sind also über die unmittelbare Thatsache, wie sie in der Wahrnehmung liegt, hinausgegangen, und wenn Empirismus und Erfahrung unter den Deutschen so viele und so kräftige Freunde gehabt hätten, wie der Rationalismus und die Vernunft, so hätten jene gegen diese schon längst wieder mit Erfolg hervorgehoben und vertheidigt werden können, wodurch denn der ganzen idealistischen Philosophie die Wurzel wäre abgeschnitten worden. Ein beachtenswerther, jedoch nicht ganz zureichender Versuch der Art ist denn auch wirklich von Fries in der kenntnißreichen Schrift: Reinhold, Fichte, und Schelling, schon vor geraumer Zeit gemacht worden.

Kant sagte ferner: „Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihnen etwas

wissen könnte; richtet sich aber der Gegenstand nach der Beschaffenheit unserer Anschauungen, so kann ich die Möglichkeit gar wohl denken." Wer sieht nun aber nicht ein, daß Kant eben nur darauf ausging, sich eine Möglichkeit denken zu können? Es ließe sich ihm durch Umkehrung erwiedern: „Wenn die Beschaffenheit des Gegenstandes sich nach meiner Anschauung richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a posteriori etwas von ihm wissen könnte; richtet sich aber die Anschauung nach der Beschaffenheit des Gegenstandes, so kann ich mir diese Möglichkeit gar wohl vorstellen." Es ist klar, daß man durch diese Annahme von der einen Seite wieder gewänne, was man von der andern verlöre. Auch ist ganz dasselbe bei der gegenüberstehenden Ansicht der Fall, nur auf entgegengesetzte Weise.

Diese zwei einander entgegengesetzten Ansichten heben sich also auf, sind offenbar nur zum Behufe einer einseitigen Erklärung ersonnen, und aus keinem in der Natur selbst liegenden Grunde geschöpft. Die eine fasset nur jene Erkenntnißweise vorzüglich ins Auge, welche von aussen kommt, die aposteriorische genannt, und macht sie zur ersten und hauptsächlichen; die andere aber hebt diejenige Erkenntnißweise hervor, welche von innen kommt, die apriorische genannt, und stellt sie als die eigentliche und wesentliche dar. Die eine baut auf die Erfahrung, die andere auf die Vernunft; die eine ist empirisch, die andere rationalistisch; die eine geht von den sinnlichen Eindrücken aus, und erklärt alle Erkenntnisse für erworben, die andere setzt Vernunftbegriffe voraus, und nach ihr gibt es angeborne Ideen. Auch jetzt hat es noch hohes Interesse für jeden Denker, die Untersuchung, welche in dieser Hinsicht Locke und Leibnitz über das menschliche Erkenntnißvermögen mit so viel Aufwand von Scharfsinn und Sachkunde angestellt haben, nachzulesen,

und die Ansichten kennen zu lernen, die sich entgegengesetzt ganz um diesen Streitpunkt bewegen. Auf diesem Wege gelangt man auch am besten zur Einsicht, wie diese Ansichten einseitige und wechselweise sich aufwiegende Vortheile und Nachtheile haben.

Diese Entzweiung in der Philosophie, auch die Quelle so vieler anderer Gegensätze und Streitigkeiten, welche sich in den verschiedensten Formen gestalteten, ist übrigens sehr alt. Sie ist der Grund, auf welchem sich jene zwei philosophischen Hauptschulen der Griechen bildeten, welche den Widerstreit von Vernunft und Erfahrung noch in schärfster Strenge durch ein völliges Wegläugnen des Einen oder des Andern lösen zu können glaubten. So lehrten die Einen, wie Zeno, die Vernunft allein erkenne Wahrheit und Realität, die Sinne nur Schein und Nichtsein, nur das Eine und das Unveränderliche sei, die Ausdehnung und Bewegung nicht wirklich. Die Andern dagegen, wie Leucip, erklärten die Erscheinungswelt für real, und das Gedankenreich für Schein, um die Realität und Vielheit der Dinge zu retten behaupteten sie, aus Vielem könne nicht Eins, und aus Veränderlichem nichts Unveränderliches werden.

Mitten in diesen dogmatischen Widersprüchen ward denn natürlich die Skepsis geboren, welcher es ein Leichtes war, ein Element der Erkenntniß durch das andere zu bestreiten, und erstund die Sophistik, welche mit der Erkenntniß ein all ihre Wahrheit und Gewißheit zerstörendes, und am Ende selbst noch ein auch das Glauben und Zweifeln zernichtendes Spiel trieb. Eine Geschichte, die sich in der Geschichte der Philosophie älterer und neuerer Zeit unter den verschiedensten Gestalten wiederholt hat.

Dieser Intellektualismus, so lang er übrigens bestanden und gewaltet hat, hat eigentlich erst seine neueste

Wesenheit in den Untersuchungen und Ergebnissen des Kriticismus offenbart. Hume hatte den Zweifel in seiner innersten Tiefe und Vollkommenheit ausgeboren, und sich feindlich gegen die eine, wie gegen die andere, der zwei entgegengesetzten Erkenntnißweisen gerichtet, mit aller Gewalt eines übermächtigen Geistes, der lange nicht verstanden ward. Seine Frage: Welchen Grund haben wir für die Ueberzeugung, daß unsere Vorstellungen sich auf reale Objekte beziehen, welche bei allem Wechsel unserer Vorstellungen für sich ein reales Sein haben, bestehen, beharren, und unter sich verknüpft sind? welchen Grund hat unsere Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, Freiheit, und dem Dasein Gottes? — Diese Frage und die verneinende Antworten, die am Ende das ganze Räthsel von des Menschen Dasein und Bedeutung für sich selbst auf Ideenassociation, auf Lebensgewohnheit, und einen dunkeln Naturinstinkt zurückführten, erschütterten Vernunft und Erfahrung in dem Maas, daß alle Philosophie untergehen, oder sich neu gestalten mußte.

Da entsprang der Kriticismus; und aus ihm wieder neue Speculation auf dem Gebiete des Intellektualismus, über welches er, ungeachtet seiner herrlichen Leistungen und noch größern Anregungen, selbst niemals hinausgekommen. Innerhalb dieser Schranken blieb auch ihm, wie den aus ihm hervorgegangenen Systemen, nur wieder die Wahl zwischen Erkenntniß durch Vernunft oder Erfahrung; der alte Zwiespalt war wieder da, und nichts anderes. Der Kriticismus entschied für die Vernunft, der die Erfahrung unterworfen werden mußte, und er entschied nicht nur für sich, sondern auch für seine Folgezeit.

Die menschliche Erkenntniß bewegte sich jetzt wieder, wiewohl immer lichtvoller, selbstmächtiger, eindringender

und furchtbarer zwischen Idealem und Realem, Subjektivem und Objektivem, und von jetzt an gab es nur noch zwei Schulen und Lehren, nämlich die kritische, scheidende, und die identische, oder einende. Es wurden nämlich entweder Stoff und Form des Erkennens aus einander gelegt, getrennt, und nur eine subjektive und blos formale Einstimmung derselben angenommen, oder man setzte voraus, Denken und Sein seien nur für die Erscheinung und in der Reflexion geschieden, an sich aber für identisch zu betrachten, und somit habe die menschliche Erkenntniß, wenigstens die der Vernunft, Realität und Objektivität.

Allein diese Ansichten haben unter sich gemein, daß beide eben nur auf Annahme und Voraussetzung gegründet sind, und vielmehr einseitige Erklärungsversuche der menschlichen Erkenntniß, als aus Ergründung ihrer Natur hervorgegangene Entwickelungen derselben. Die eine dieser Ansichten verkümmert und zerstört unser Wissen, und die andere macht es übermüthig und ausschweifend. Die Urheber dieser Ansichten haben daher auch selbst nur insofern in der Philosophie Großes gestiftet und geleistet, als sie ihren Grundansichten untreu wurden, z. B. Kant, indem er die dem menschlichen Geiste gesteckten Schranken mit dem seinen überflog, wie in seiner praktischen Philosophie, Schelling, da er, besonders in seiner Naturphilosophie, eine Menge Verheissungen, die sein todtes Absolutes niemals hätte halten können, aus seinem reichen lebendigen Innern erfüllte; und so stehen auch Fichte und Hegel zu ihren Principien.

Am klarsten und auffallendsten zeigt sich die Entzweiung und der Widerspruch der Erkenntniß in der Schule Kants, und ist aus ihr nicht nur in die Systeme all seiner Nachfolger fortgepflanzt worden, sondern hat,

wie durch einen blendenden Zauber, auch all seine Gegner angesteckt, so daß wohl von ihnen viele Blößen und Gebrechen der Kritik, von keinem aber der Grundirrthum aufgedeckt worden. Die Entdeckung war freilich um so schwerer, da die nicht der Vernunft, sondern der Erfahrung den Primat einräumende Ansicht von Locke und seiner alten Vorgänger und neuen Nachfolger dem gleichen Irrthum erlag. Es ward nämlich, um zur eigentlich wahren und gewissen einen Erkenntniß zu gelangen, bald die Erfahrung der Vernunft, bald die Vernunft der Erfahrung untergeordnet, und die Vernunft wähnte dann durch Transcendenz in der Speculation, mittelst ihrer sogenannten Reinheit, die Erfahrung dagegen durch Zurückgehen in die Empirie, mittelst eines festen Anschließens an die, wirklich nur scheinbare, sinnliche Realität ihr Ziel zu erreichen. Ohne über den Intellektualismus hinauszukommen verlor sich denn der Mensch auf diesen zwei entgegengesetzten Abwegen vom Grund und Ziel seiner Forschung.

Bedenken wir nun noch, daß selbst, wie oben gezeigt, die Kritik und Skepsis nur innerhalb dieses Umfangs, nur inner der Grenzmarken der Empirie und Speculation ihr Spiel treiben können, so sehen wir hiemit das Gebiet der Philosophie umschlossen. Jene Philosophie des gemeinen, sogenannten gesunden Menschenverstandes, des Allgemeinsinns, welche die schottischen Schulen von Reid und Beattie aufgestellt, und die unter uns auch viele unbewußt und unwillkürlich auf diesen Standpunkt gebannte Anhänger gefunden, liegt nicht ausser dem Bereich des Intellektualismus, und unterscheidet sich nur von der kräftigern Empirie und kühnern Speculation, daß sie in einer gewissen ernsten Gesetztheit, in einer nüchternen Fassung, und gemäßigten Haltung, gleichsam am Herde der Intelligenz verweilend, Haus und Hof hütet,

mit Jedermann im Frieden lebt, und sorgt, daß die Kirche im Dorf bleibt. Diese Philosophie, von Vielen für Unphilosophie erklärt, ist die allgemeinste und dauerhafteste. Die ersten Weisen Griechenlands, die Sophen, hatten noch keine andere, und seit ihrer Zeit philosophirt die große Mehrzahl der Menschen in diesem Style fort. Es ist dies die erste Georgica animi, und gleichsam der feste sichere Boden, zu welchem die mit Ballast überladene Empirie sowohl, als die von ihren Flügen ermüdete Speculation meistens, wie in die stille, bequeme, und zur Erholung und Zurechtfindung geeignete Heimath, wieder zurückkehren; und wehe denen, welche, diese Heimath verachtend, allzulange in fremder Wirre von ihr sich immer mehr und mehr entfernend, ohne eine bessere zu finden, ausbleiben und abschweifen. Hörten wir nicht aus dem Munde des endlich an sich selbst verzweifelnden Skepticismus, s. Hume's Versuche, das für diesen Standpunkt so sehr zeugende Glaubensbekenntniß: die Zweifelsucht werde nie ohne Glaubensnoth gefunden, die Skepsis könne nicht mit dem menschlichen Sein bestehen, und werde im wirklichen Leben jeden Augenblick vernichtet, indem ein übermächtiges Gefühl des Glaubens, ein Naturinstinkt, oder eine gewisse unbesiegbare Nothwendigkeit im Denken und Dasein alle skeptischen Gründe überwiege? Und sollte es denn mit dem Kriticismus, der uns die Wesen ausser uns unerreichbar, und die Formen in uns ewig unfruchtbar vorweist, oder mit den Identitätslehren, welche im Grunde nur die mit Dogmatismus sich heilende Skepsis sind, was sich dadurch verräth, daß sie selbst nicht wissen, ob sie die Natur dem Menschen, oder den Menschen der Natur einverleiben sollen, sich wohl am Ende anders verhalten, als mit dem auf seinem Sterbebett wieder zu sich gekommenen Skepticismus?

Doch wir sind ferne davon, daß wir die Philosophie

in dem gemeinen Menschensinn sehen sollten, der eben seine Niedrigkeit und Ohnmacht von jeher dadurch bewiesen, daß er sich niemal und nirgends gegen die oligarchischen und monokratischen Eingriffe und Anmaßungen der Empirie und Speculation, der Kritik und Skepsis, hat schützen, bei wahrem Lichte besehen, seine rohe und blinde Demagogie nicht gegen die naturgemäße und emportreibende Aristokratie des menschlichen Geistes hat vertheidigen und erhalten können. Wir wissen ja, daß sogar Reid, der Hauptanführer dieser Massenbewegung, sich am Ende genöthigt sah, gegen den Skepticismus zu demselben Schutz- und Trutzmittel zu greifen, zu welchem Herbert gegen die Dogmatik sich gewendet, und was, merkwürdiger Weise, wieder eins und dasselbe ist mit demjenigen Mittel, dessen Uebermacht wir Hume sich auf Gnade und Ungnade ergeben sahen, welchem endlich auch Kant, da er praktisch geworden, einen Altar zu erbauen nicht verschmäht hat. Wir behaupten demnach vielmehr, das Heilmittel der Philosophie liege ausser und über all diesen philosophischen Systemen und Methoden, wo ihre Gründer es selbst in gewissen lichten Augenblicken erahnet haben, ja wir halten dafür, daß alle diese Systeme und Methoden an der einen und gleichen Erbsünde der Philosophie, oder vielmehr der Philosophen leide, welche uralt und allgemein sich über alle, auch die entgegengesetztesten, Ansichten des Intellektualismus in den verschiedensten Zeiten verbreitet hat, so daß, wenn sie in allen übrigen Lehren und Grundsätzen von einander abwichen, sie im Erliegen unter dieser Erbsünde immer und überall mit äusserst wenig Ausnahme Einstimmung zeigten. So ist es, seit die Philosophie von ihren höhern innern Gründen im Menschen abgefallen, und in der engen und trüben Sphäre des Intellektualismus Erfahrung und Vernunft, als die zwei ersten und einzigen

Erkenntnißquellen voraussetzend, und skeptisch oder dogmatisch, kritisch oder identisch, transcendent oder imanent sie behandelnd, sich selbstständig gestalten zu können gewähnt und versucht hat; seit die Philosophen, wenn auch nicht in ihren Dogmen und Tendenzen irreligiös geworden, doch die eigentliche Religion der Erkenntniß, nämlich die Beziehung des mittelbaren Erkennens auf das wahrhaft unmittelbare Erkennen, so wie dieses selbst, verloren haben.

Plato, der göttliche, ist unter den Alten der letzte, der noch mit Bewußtsein und Einsicht aus einer religiösen Urquelle des Erkennens seine Philosophie geschöpft hat, und darum mit seinen Ideen von Rationalisten so wenig als von Empirikern, von Intellektualisten überhaupt nicht, verstanden werden kann. So wie sich in ihm auch Poesie und Philosophie noch nicht geschieden, nahm er nur eine, eine einzige, absolut innerliche Erkenntnißquelle an, die nachher fast allgemein mit der im Gegensatz zur Erfahrung stehenden Vernunft, oder mit dem Verstande verwechselt ward. Aus dieser Urquelle des Erkennens flossen ihm, wie Erinnerungen aus einem höhern Zustande, seine Ideen, als die Urbilder aller Dinge, mithin auch der Gedanken und Begriffe, zu. Platon sagt daher im Phaedon höchst bedeutsam: „Es gebe eine verkehrte Art zu philosophiren, und diese bestehe darin, wenn man sich unmittelbar an die Dinge wende, und sie zu erforschen suche. Auf diesem Wege werde man nur geblendet und irregeführt, wie diejenigen, welche, um eine Sonnenfinsterniß zu betrachten, in die Sonne selbst blicken. Das Gerathenste und Beste sei, sich an das Erkenntnißvermögen selbst zu halten, und die Dinge durch die Ideen zu erforschen."

Der Erste, welcher seit Platon auf diese verkehrte Weise philosophirt, war sein Schüler Aristoteles;

gleichsam der erste in der philosophischen Erbsünde geboren, sah Aristoteles in Platon's heiligem Schauen nur Schwärmerei, und suchte, des Urquells der Erkenntniß vergessend, eine andere Grundlage der Philosophie, verließ den überirdischen, göttlichen, tiefen, innern Grund im Menschen, schuf sich in seiner Selbstheit dagegen einen scheinbar selbstständigen Mittelpunkt zwischen Gott und Welt, machte die Erfahrung, also die Sinnlichkeit, zum Quell des unmittelbaren menschlichen Wissens, dann die Demonstration, also die Rückwirkung der Vernunft in der Intelligenz, zum Quell des mittelbaren Wissens. Daraus läßt sich erklären, warum auch bei Aristoteles die Logik zuerst als Organon auftrat, und in seiner Philosophie, so wie in der spätern der Scholastik, und der aus ihr entsprungenen Schulphilosophie immerfort die Hauptrolle spielte, so wie von nun an überhaupt in der Philosophie die mittelbare Erkenntnißweise der Vernunft oder der Erfahrung herrschend ward.

Dies ist der welthistorische Wendepunkt in der Philosophie, und eine größere Revolution, als diese, bisher so ziemlich allgemein unbeachtete, stille Umwandlung ihres ganzen Wesens und Lebens, hat sie seither zu keiner Zeit wieder erlebt, noch weniger ist die Philosophie durch irgend eine der vielen seither versuchten Contrerevolutionen wieder zu ihrer verlornen Würde und Hoheit zurück gelangt. Von dieser Zeit an ward die Philosophie im eigentlichen Sinn der Worte peripathetisch und profan, sie fiel ab von Gott und dem Menschen zur Welt, und gerieth in die weite und lange Irre. Da der Intellektualismus, der fortan Philosophie genannt wurde, den anfänglichen Zwiespalt der Erkenntniß in sich als Princip aufnahm, mußte er in jeder seiner nachfolgenden Fortbildungen auch diesen mit sich fortwälzen, und nachdem er auch seine höchste und letzte Krisis in der Kritik über-

standen hatte, vermogte er nur aus den vorausgesetzten Gegensätzen wiedergeschaffene Verbindungen, und folglich nur scheinbare und einseitige Identitäten in subjektiver und objektiver Form, nimmermehr aber die verlorne, und ausser diesem Gebiet liegende, Einheit der Urerkenntniß zu erreichen.

Dieses ist nämlich der Fluch, der auf dem Ausgang aus der ursprünglichen und unmittelbaren Einheit, auf dem Hinwenden von dem Baum des Lebens zu dem der Erkenntniß liegt, daß keine Rückkehr und Wiederherstellung dieser Ureinheit mehr möglich ist, wenn einmal der Abfall und die Trennung geschehen, und ihre Folgewirkungen, die Gegensätze oder vielmehr Bruchstücke, als erstes Gegebnes vorausgesetzt worden sind. Alle darauf gebauten Identitäten müssen nothwendig mehr auf die eine oder andere Seite fallen, und die eigentliche und lebendige Ureinheit der Erkenntniß kann entweder nur in dem in ihr liegenden Gegensatze des Denkens oder des Seins, des Idealen oder des Realen repräsentirt werden.

Da nun aber dies bloße Repräsentiren nicht das Lebendigsein selbst ist, so treffen am Ende die Systeme der Identität mit den Systemen des Dualismus, so wie sie von gleichem Irrthum ausgehen, auch wieder in einer Falschheit zusammen. So wie diese Hauptsysteme in der Richtung ihres Abfalls vom Menschen verschieden sind, indem das eine auf Extravaganz, das andere auf Transcendenz gebaut ist, so geht jenes gleich im Anfang, dieses aber am Ende über sich hinaus, es verliert jenes anfänglich im Gegensatze gleich die Einheit, und dieses kann in der Bewegung sie nicht mehr finden. So rächt sich in beiden der Abfall auf eine seiner Natur entsprechende Weise, so daß das menschliche Erkennen in der einen Richtung des Abfalls kein Wissen, in der andern aber kein Sein erreichen kann, und in der ersten folgerecht

fortgehend aus seinem sinnlichen Realismus in einen krassen Materialismus versinken, auf der entgegengesetzten aber durch den abstrakten Idealismus in einen eiteln Spiritualismus verflüchtigt werden muß.

Mit wenig Ausnahmen, die im Gebiete der ächten Mystik, der esoterischen Philosophie, zu suchen sind, waren auch diese bloßen Repräsentativsysteme, diese exoterischen Philosophien, in den verschiedensten Formen und Umwandlungen von Aristoteles an bis in die neueste Zeit hinab herrschend, und sind von den Deutschen, besonders seit Kant, mit einem beispiellosen Aufwand von geistiger Kraft ausgebildet worden, so daß wir jetzt am Ende der bisher herrschenden stehen, aber nicht, wie die Freunde des in solchen Zwischenräumen immer üppig wuchernden geistlosen Empirismus wähnen mögen, im Uebergange zur Unphilosophie sind. Es wird aber auch nicht, wie andere besserer Art und edlern Strebens meinen, die ganze neuere Philosophie als eine fruchtlose Verirrung, als ein bloßer Abfall ohne Fortschritt, anzusehen sein, so daß man ganze Jahrhunderte hindurchgehend Bemühungen der größten Geister nur als eitle, nutzlose Werke aus Tagebüchern der Geschichte des menschlichen Geistes auszustreichen und nichts Besseres zu thun hätte, als wieder zu Plato und Pythagoras, oder gar zur Weisheit der Aegypter und Inder, oder der Chinesen, oder überhaupt der Sagen und Mythen der alten Welt zurückzukehren. Diese Ansicht und Lehre ist selbst nur die eines Systems, das im Ursprunge des Menschengeschlechts seine höchste Vollkommenheit, und in seiner geschichtlichen Entwickelung einen großen fortschreitenden Verfall sehend, für nichts anderes als den Ausdruck der zu sich gekommenen, aber an sich selbst, so wie an weiterm Fortkommen, verzweifelnden Perfektibilitätslehre zu halten ist.

In der Philosophie Platon's sind alle frühere philosophischen Systeme, wie in ihre eine Idee verklärt, aufgegangen, und diese ist anthropologisch durch seine Anamnesis aus einem vorhergegangenen, oder vorausgesetzten höhern Lebenszustande, so wie durch seine Annahme einer einzigen unmittelbaren Erkenntnißquelle, oder des Logos, ausgesprochen worden. Allein mit der oben angedeuteten Wendung fiel denn auch das Ereigniß zusammen, daß die christliche Religion, aus einer rein göttlichen Quelle entsprungen, dem Platonismus von ihren Auslegern und Verbreitern, die aus ihm ihre Orthodoxie und Dogmatik schöpfen wollten, untergeordnet ward, die Philosophie der Platoniker denn aber auch selbst wieder durch die Philosophie des Aristoteles und seiner Anhänger bereits war umgeändert, und verdorben worden. Nachdem der Platonische Logos aus seinem Zusammenhange mit der Anamnesis gerissen, und nur als Vernunft im Gegensatze zu dem von Aristoteles, als unmittelbares, hingestellten Wissen der Erfahrung begriffen worden, folglich, seiner ursprünglichen Natur ganz zuwider, sich von der Sinnlichkeit abhängig zeigte, so ist klar, daß von nun an in Religion und Philosophie nur das peripathetische System eigentlich herrschte.

Wenn nun auch, wie uns die Geschichte erzählt, noch fernerhin die beiden Schulen, die von Plato und die von Aristoteles, äusserlich noch lange und abwechselnd vorherrschend, neben einander fortzulaufen schienen, so war im Grunde die reine Lehre Platons nur etwa noch von Einzelnen verstanden und bewahrt, im Leben doch untergegangen, und an ihrer Stelle, durch Anschein und Namen täuschend, nur noch ein Rationalismus mit Empirie verknüpft vorhanden, der den bloßen Gegensatz zu dem von Aristoteles durch Rationalität modificirten Empirismus bildete, in welchem man, so wie in jenem

vom Allgemeinen zum Besondern fortging, vom Besondern zum Allgemeinen aufstieg, folglich beiderseits in bloßer Reflexionssphäre befangen war.

Die Philosophie hatte nämlich von der Zeit an, da Aristoteles den Plato auch dort, wo dessen System scheinbar noch stehen blieb, in der Hauptlehre verdrängt, hatte, statt der einen, höchsten, unmittelbaren, und ursprünglichen Erkenntnißquelle, die eigentlich weder Vernunft, noch Erfahrung ist, so wie sie unter einander in Gegensatz und Wechselwirkung stehen, allgemein zwei Erkenntnißquellen angenommen, und, fortan nur aus diesen schöpfend, die eine erste ganz versiegen lassen. Der mit der Anamnesis, oder Wiedererinnerung, aus einer höhern Welt innig verbundene göttliche Logos, dem man seine Grundlage entzogen hatte, war nun zu einer blos menschlichen Vernunft umgewandelt, und, von der Sinnenwelt abhängig gemacht, der Schatten geworden, den der Gefangene in der unterirdischen Höhle von aussen hereingeworfen an der Wand sieht. So ging es den Schulen, die jetzt noch zu platonisiren glaubten, wenn sie diesen Schatten sahen, und die vorbeistreichende Vernunft der Erfahrung zuvorsetzten, während die Gegenschulen die Vernunft der Erfahrung unterordneten, bis endlich die Engländer und Franzosen in neuerer Zeit noch einen Schritt weiter thaten, aber nicht in die Höhe, sondern in die äussere Tiefe, doch auch nicht ohne Consequenz, und nicht ohne werthvollen Erfolg. Es ist dies eine Richtung, die ihnen längst Baco vorgezeichnet hatte, deren Einseitigkeit auch heutzutage noch Viele nicht ahnen. Sie führten die Erfahrung auf ihre eigentliche Grundlage, auf den wahren Empirismus, auf die reine den Menschen mit den Aussenwelt verbindende Sinnlichkeit zurück, während zu guter Letzt die philosophisch Unzufriedenen und Unvermögenden sich in dem zwischen

den zwei Hauptgegensätzen der Philosophie liegenden Labyrinthe durch selbstgeschaffene Glaubensphilosophien, oder durch mystische Unphilosophien, vergeblich allerlei Auswege suchten, die dem Menschen nicht gestattet sind.

So haben wir denn nun in einigen Hauptzügen, deren Verfolgung zu etwas mehr führen könnte, als nur zu einer zusammenhangslosen Systembeschreibung der Philosophie, die uns noch immer für Geschichte der Philosophie ist gegeben worden, die vorzüglichsten von dem nach Erkenntniß strebenden Geiste durchlaufenen Richtungen und Bewegungen dargestellt. Die Gestalt dieser Bahnen ist eine organische, und beruht auf einer innern Naturnothwendigkeit, an welche das Geistesleben sowohl, als das physische, gebunden erscheint. Diesen und ihren, doch offenbar von der physischen Naturnothwendigkeit verschiedenen, Grund aufzufinden, ist die Aufgabe, oder was eins ist, wir haben zu der einen und ewigen göttlichen Quelle der menschlichen Erkenntniß, aus der allein die wahre Philosophie zu schöpfen ist, uns zurückzuwenden.

Wär nun diese Urquelle keine andere, als diejenige, welche uns Plato, offenbar auf die Vergangenheit und auf die Ueberlieferung der Urwelt bauend, aufgezeigt hat, so glauben wir nicht, daß sie wieder hätte verloren gehen können. Was göttlich ist, geht niemal und nirgends verloren, und bedarf zu keiner Zeit und an keinem Orte wieder aufgefunden zu werden. Noch weniger aber denken wir, daß die eigentliche Erkenntnißquelle in einer nur aus der Erfahrung erwachsenen Vernunft, oder in einer blos durch die Vernunft groß gezogenen Erfahrung liege, dies sind nur Quellen falscher Philosophie, und will der Mensch, einmal auf diesem Standpunkt verfangen, den Ring des Intellektualismus durchbrechen, so geräth er in jene gottverlassene Wirre, welche Göthe so schauerhaft

tief und furchtbar schön in Faust dargestellt, als ein Kerl, der speculirt, wird er, wie ein Thier, auf dürrer Haide umhergetrieben. Am allerwenigsten aber, sind wir überzeugt, kann Sinnlichkeit die ursprüngliche und unmittelbare Erkenntnißquelle sein. Dazu kann sie nur eine vollends von ihrer Spur abgekommene Philosophie machen, und doch thut es nothwendiger Weise jede Philosophie, welche einerseits die Vernunft von ihrem höhern Grunde abgelöst hat, oder sie blos damit durch ein Halbwissen, oft Glauben genannt, verbindet, und andererseits wähnt, die Wurzel der Erfahrung selbst ergriffen zu haben, wenn sie die bloße Erscheinung, die durch die Einwirkung der Aussenwelt in der menschlichen Wahrnehmung erzeugt wird, erfaßt hat. Merkwürdiger Weise hat Jacobi auch diese Beziehung des menschlichen Erkennens als Glaube bezeichnen wollen, und dies wäre also am Ende der Doppelglaube, auf den jede falsche Philosophie, welche den innern Quell der wahren im Menschen verloren hat, sich stützen müßte; oben und innen nichts als Unbestimmtheit, eine leere Unendlichkeit, oder vielmehr unendliche Leere, und Oede, und Wüste; unten und aussen aber der Boden, der Alles trägt, der dunkle todte Grund, auf dem Alles wächst; das Erste und Letzte, Tiefste und Höchste für den Weltmenschen, die menschliche Natur nichts anders, als Sinnlichkeit!

4.

Orientirung nach dem Urbewußtsein.

In einer so eben, bei Ausarbeitung dieses Gegenstandes uns zugekommenen Schrift über deutsche Literatur finden wir von ihrem geistreichen Verfasser, W. Menzel, den gegenwärtigen Standpunkt der deutschen Philosophie höchst treffend auf folgende Weise bezeichnet, s. 1. Band, S. 167.

„Unter diesen Umständen ergriff der große Schelling wieder die von Fichte verlassene Kantische Relation zwischen Subjekt und Objekt, und erhob sie zur absoluten Identität. Man hätte denken sollen, er werde wieder einseitig nur das Objekt, die materielle Natur, geltend machen, und von dieser falschen Folgerung verleitet, haben ihn auch viele unverständige Gegner nur als Naturphilosophen verschrien. Es war ihm aber nicht blos Fichte's Subjekt, sondern auch dessen Einseitigkeit überhaupt entgegengesetzt, und wenn er die Naturphilosophie neu begründete, so war dieselbe doch nur der eine Theil seiner dualistischen Identitätslehre. Geist und Natur sind ihm zugleich nur Erscheinungen und Aeusserungen der göttlichen Idee. Er paralellisirt daher auch das System des Idealismus und Materialismus, und neutralisirt die Extreme. Dies ist Spinozismus, aber in höherer Potenz. Nur nach Kant und Fichte konnte Spinoza's Versprechen erfüllt werden. Es bedurfte

eines gleich großen Geistes Schelling vor Kant, oder Spinoza nach Kant zu sein. Die Identitätslehre hat vor jeder andern Philosophie augenscheinliche Vorzüge; der Eklektiker, der die Systeme mustert, findet hier die Vermittlung der Extreme. Er bemerkt, daß jede Philosophie die andere ausschließt, hier findet er sie mit einander verbunden. Der Mathematiker, der die gesammte Philosophie als eine Sphäre betrachtet, findet in Schellings Princip den magnetischen Mittelpunkt, der die entgegengesetzten Pole der Subjekts- und Objektslehre, der Geistes- und Naturphilosophie zugleich spannt und bindet. Der Schematismus dieser Philosophie erscheint also als der vollkommenste, den wir bis jetzt kennen. Die Ausführung ist aber den Bedingungen der menschlichen Unvollkommenheit unterworfen. Dies hat dahin geführt, daß die Philosophie den alten Kreislauf dennoch wiederholt. Die Schule Schellings ist nach den beiden in ihr liegenden Potenzen wieder in zwei einseitige Halbsysteme zerfallen. Oken hat den materiellen Pol vorwiegen lassen, und die Identität des Geistes mit der Natur in den geistigen Charakter der Natur gesetzt. Die Materie ist ihm nur der zerfallene Geist, der Geist die combinirte Materie. Endlich hat Hegel den geistigen Pol vorwiegen lassen, und die Identität des Geistes mit der Natur in den materiellen Charakter des Geistes, in die objektive Wesenheit der Begriffe, in das ausschließliche und absolute Sein der Denkbegriffe und ihres Gesetzes, der höhern Logik gesetzt. Oken's Wesen sind Begriffe, Hegel's Begriffe sind Wesen. So weit bietet die deutsche Philosophie bis zum gegenwärtigen Augenblick ein consequentes System von Systemen dar, und ist in einem gewissen Kreise abgerundet."

Menzel hat in dieser Stelle ganz richtig die so-

genannte Abrundung der deutschen Philosophie in einem gewissen Kreise bis zum gegenwärtigen Augenblicke festgesetzt. Allein dieser Kreis ist eben nur der alte, der Kreis der falschen Philosophie, die auf blos mittelbarer Erkenntniß, auf der vorausgesetzten Trennung von subjektiver und objektiver Welt, und auf ihrer Einigung, Wiedereinung, Identität genannt, entweder in dem Gebiete des Geistes, oder in der Natur, beruht. Die deutsche Philosophie wiederholt den alten Kreislauf der Philosophie, weil sie im Grunde niemals noch über die alte, im vorgehenden Abschnitt beschriebene, Bahn auf rechten Wegen hinausgekommen ist. Schon Descartes hatte gelehrt, das reine Denken sei ein reales Erkennen, ungefähr also dasselbe, was jetzt Hegel in einem ganzen System der Logik ausgeführt hat; und Spinoza hatte die Substanz, wovon die Gedankung und Ausdehnung, oder Denken und Sein nur die zwei Modi oder Attribute sind, zu Gott gemacht, oder zur ursprünglichen Natur (natura naturans), woraus die erscheinende Welt (natura naturata) entstanden, beiläufig so, wie jetzt Oken im Geist die combinirte Materie, und in der Materie den zerfallenen Geist sieht. Wenn nun Schelling, über beiden Neuern stehend, wie einst Leibnitz über Descartes und Spinoza, nur insofern eine höhere Potenz, als eine aus erweiterter und gesteigerter Wissenschaft geschöpfte tiefere Einsicht, darstellt, so steht, dessen ungeachtet, Schelling noch immer vor der absoluten Identität von Geist und Natur, wie einst Leibnitz vor seiner prästabilirten Harmonie von Seel und Leib stünd.

Allerdings ist, auch nach unserer längst gehegten, ausgesprochenen, und in unseren ersten Versuchen werkthätig dargelegten Ueberzeugung, die Philosophie, zu welcher Schelling seine Mitwelt erhoben hat, die

wahrhafteste, fruchtbarste, wissenschaftlichste und vollendetste Form jenes Wesens von Philosophie, das sich in ihr gestaltet hat, und wir zweifeln, ob je menschlicher Intellecktualismus was der Art Vollkommneres aufzuweisen haben wird. Allein auch Schelling hat in dieser Form, in diesem Kreise, so wenig als ein anderer Sterblicher, über den Gegensatz von subjektiver und objektiver Welt hinauskommen können; diese sind ihm am Ende selbst als Geist und Natur erschienen, so daß ungeachtet der proklamirten absoluten Identität in seiner mit Recht sogenannten intellecktuellen Anschauung Subjekt und Objekt sich doch noch immer, als zwei unvereinte Extreme, einander gegenüber stehen blieben, und er auch statt des versprochenen Einheitssystems uns nur eine Geistesphilosophie und eine Naturphilosophie zu geben vermochte. Mag nun immer Schelling's Geistesphilosophie sich durch Natur, und seine Naturphilosophie sich durch Geist auszeichnen, es blieb bei einem bloßen Parallellismus von Geist und Natur, und kam nicht zu ihrer wesentlichen und lebendigen Vereinigung und Durchdringung.

Die wesenhafte und lebendige Vereinigung und Durchdringung von Geist und Natur in der Philosophie war auf dem Standpunkte von Schelling so wenig möglich, als auf dem von Leibnitz, und doch sind diese Standpunkte, welche zwei Deutsche errungen, eben die höchsten, die sich in Natur und Geist ausser dem Menschen, in der von Plato bezeichneten falschen Art zu philosophiren, erringen lassen. Schelling vermochte es nämlich durch seine Identität eben so wenig, die reale Existenz der Natur ausser dem Menschen mit der idealen Erscheinung derselben in ihm zu verbinden, als Leibnitz es gelungen war, mittelst seiner Harmonie die zwei Reiche, das der Endursachen, und jenes der wirkenden Ursachen, mit einander in Einklang zu bringen.

Den Grund dieses Unvermögens und Mißlingens weisen wir nun darin nach, daß von diesen Heroen der Philosophie der eine die Natur nur vom Geiste aus sah, der andere den Geist nur in der Natur betrachtete, keiner von ihnen aber Geist und Natur, wie sie Gott im Menschen verbunden, von dem rein menschlichen Standpunkte aus, in sich selbst ergründete. So geschah es, daß dem einen das Reich der Freiheit von dem der Nothwendigkeit, dem andern das der Bewußtlosigkeit von dem des Bewußtseins sich ausschied, und weder Harmonie noch Identität wieder wahrhaft und wirklich, wieder so zu vermitteln vermochte, wie sie es im Wesen und Leben der menschlichen Natur sind.

Den beiden Systemen, dem der absoluten Identität von Idealem und Realem, und dem der prästabilirten Harmonie von Freiem und Nothwendigem, liegt der fehlerhafte Versuch zu Grunde, das Voraussetzungslose und Unmittelbare in dem Gegebnen und Mittelbaren aufzufinden und darzustellen. Die Vernunft vertrat bei Schelling die Stelle des göttlichen Logos im Menschen, so wie der Wille bei Leibnitz die der Freiheit oder des heiligen Pneuma's im Menschen, daher denn die Weisheit sich nur in Reflexion, und die Freiheit sich blos in Arbitranz offenbarte. Schelling, wie Leibnitz, hatte zwar die Erscheinungseinheiten, das Gebiet des Verstandes und der Willkür überstiegen, und erkannt, daß Bewußtes und Bewußtloses, Freies und Nothwendiges, nur in Gegensatz und Wechselwirkung stehen, also ursprünglich und wesentlich Eins sein müssen. Da sie aber nur diese Zweiheit, und nichts Inneres als Vernunft, und kein Höheres als Freiheit kannten, so setzten sie, der eine die Vernunft, der andere die Freiheit, als Einheit und Urheit, an die Stelle des Individuellen und Absoluten.

Daher kam es denn, daß Schelling das Unendliche mit dem Idealen, das im Gegensatz mit dem Realen steht, und Leibnitz das Unbedingte mit dem Freien, welches in Wechselwirkung mit dem Nothwendigen liegt, verwechselte. Weder Schelling noch Leibnitz erreichte die wesenhafte und lebendige Monade im Menschen, oder die eigentliche Entelechie der menschlichen Natur, wie sie ausser und über Seele und Leib liegt. In der Triade, welche beide annahmen, vertrat bei dem einen der Geist, der Seel und Leib indifferenzirt, die Stelle der menschlichen Natur, und bei dem andern sollte Harmonie vorbestimmt sein, die Lücke, welche die Kandidatin der besten Welt gelassen hatte, auszufüllen.

Die Betrachtung dieses Mißverhältnisses, und der daraus entspringenden Widersprüche, welche aus diesen das Wesen des Menschen auflösenden und sein Leben zerstörenden Ansichten sich ergeben, und am Ende immer wieder zu dem einen oder andern der auf eine so unnatürliche und gewaltsame Weise verknüpften und verquikten Extreme zurückführen mußten; denn der Mensch will am Ende sein Wesen und Leben lieber nur in der Seele oder im Leib, als gar nicht finden: — diese Betrachtung war es, welche den Verfasser längst bestimmt hatte, diesem Problem aller Probleme sein Studium zuzuwenden, und, wie er sich in seinen Blicken ins Wesen des Menschen, einer Schrift, welche vor siebzehn Jahren erschien, ausdrückte, eine Hypothese aufzustellen, welche als die wahrste und gewisseste allen anderen Hypothesen ein Ende machen müßte.

In dieser Schrift, welche nicht das Glück der Aufmerksamkeit und Würdigung, aber auch nicht des Verständnisses fand, die weit unbedeutendern Ansichten und Arbeiten des Verfassers zu Theil geworden, ist bereits

der Beweis geführt, daß die neueste Identitätsphilosophie nur einen magnetischen Mittelpunkt von den zwei entgegengesetzten Polen des Idealismus und Realismus, welchen sie selbst die Geistesphilosophie und Naturphilosophie gleich setzt, darstelle, daß sie aber eben deswegen Spiritualismus mit Idealismus, oder bloßer Subjektslehre, und Materialismus mit Realismus, bloßer Objektslehre, verwechselnd: das Urverhältniß in seiner Doppelbeziehung auf das Unendliche verkannt, und nur das untergeordnete Nebenverhältniß in seiner zweifachen Relation zum Endlichen aufgefaßt habe.

Da der Hauptzweck der Schrift war, eine philosophisch genügende Grundansicht der menschlichen Natur durch Vereinigung von Metaphysik und Physiologie, und ungetrennt von Psychologie, aufzustellen, verband ich die Ideen von innerm, höherm, Gott zugekehrtem Wesen und Leben, und von Dasein und Wandel des Menschen in der Erscheinungswelt, und stellte die heilige Tetraktys der höchsten Naturentwickelung im Gegensatze und in der Wechselwirkung von Geist und Körper, als Urverhältniß, und von Seel und Leib, als ihre Beziehung, dar. In dieser Ansicht ist die menschliche Natur aus sich selbst erkannt und erklärt; und sie daher auch der alleingültige und ganz vollendete Schematismus, da er selbst die Laufbahn und den Kreislauf ihrer Systeme in der Natur gegründet, Anfang und Ende der falschen Philosophie, so wie die ewige Mitte der wahren, nachweiset.

Die deutsche Sprache, die eigentliche Philosophin unter den Sprachen, unterscheidet, so wie Geist und Seele, auch Leib und Körper, und stellt in Wesen und Leben sich Leib und Seele einander näher, als den über sie erhabenen Geist, und ihnen unterworfenen Körper.

Dabei mag immerhin, wie wir zeigen werden, Leib eine innere Beziehung auf den Geist, und Seele eine äussere auf den Körper haben, der Körper endlich selbst auch als Produkt und Princip von Seel und Leib, so wie der Geist, betrachtet werden müssen. Es ist also nicht bloße Klügelei und Willkür, sondern Wirklichkeit und Natur, was uns, um die zweifache Doppelnatur im Menschen, und ihre sich entgegengesetzte Wechselwirkung darzustellen, bestimmt hat, im vorliegenden Sinn und Geist der Sprache diesen vier Beziehungen ihre Bedeutung zu geben. Des Menschen Innerstes, die schöpferische Natur, forderte denn auch einen Namen, und das seiner Tiefe und Vieldeutigkeit wegen so häufig mißbrauchte Wort Gemüth: schien mir gegeben, die höchste, dem Göttlichen sich annähernde, Mitte im Menschen zu bezeichnen, zu welcher denn all die den äussern, irdischen Menschen auf die Welt beziehende, thätige sowohl als leidende, Sinnlichkeit sich gleichsam als Atmosphäre verhielte.

Nach dieser Ansicht, wozu ich einzelne Keime in allen Philosophien, die ganze Frucht in keiner fand, und in der sich die Widersprüche von Spiritualismus und Materialismus, von Idealismus und Realismus, so wie die einseitigen Lehren der Identität und des Dualismus, wie gebändigte Elemente in einen lebendigen Organismus natürlich zusammenfügen, in dieser Ansicht allein erscheint die menschliche Natur in sich einig und ewig, von Gott ausgehend, wie in ihn zurückkehrend. So wie diese Natur in Gott weset und lebt, offenbart sie sich in der Richtung zur Endlichkeit, für das Dasein und den Wandel in dieser Welt, in der Sphäre der Freiheit, der Vernunft und des Willens, anderseits in der des Instinkts, oder der Gefühle und Antriebe. Jenseits aber der Freiheit, oder des Vernunftwillens, so wie

jenseits, des Naturinstinkts oder der Naturnothwendigkeit, welche die bis jetzt herrschende Philosophie als die zwei Grenzen und Schranken der ganzen menschlichen Natur ansah, besteht sie in der Richtung zum Unendlichen erst in ihrem eigentlichen Wesen und Leben, in welcher geheimen, nur dem Gemüthe erreichbaren, Tiefe sie von den philosophischen Systemen gar nicht, und von den theologischen nur einseitig, erkannt worden ist.

Der Supranaturalismus, wie er sich bis jetzt gestaltet und geberdet hat, ist daher selbst nur noch ein durch die Reflexion und Arbitranz zersetzter Naturalismus, daher der altneue Streit, ob der wahre Naturstand und die Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts in seinem Ursprung, oder in seinem Ziel und End zu suchen sei, ob also die Lehre von einem Abfall aus einem vorhergehenden Zustande der Unschuld, und einem darauf folgenden fortlaufenden Verfall, oder die von einem ursprünglichen Zustand der Roheit, einer Entwickelung aus demselben, und stetigem Fortschritt bis zur Vollendung in einem künftigen Leben, die wahre sei?

Wir erkennen nun in diesem Janusgesichte des in dem Menschen liegenden Reich Gottes nur eine metaphysische und hypophysische Ansicht, oder ein sich entgegengesetztes Hinausgehen über das, was bis jetzt als Natur des Menschen gegolten hat, und ein diesem entsprechendes Befreunden mit der orientalischen Religionsform, die rückwärts, oder mit der occidentalischen Religionsform, die vorwärts schaut. Allein keine von diesen beiden Ansichten ist die das Wesen des Menschen in seiner Unendlichkeit, und sein Leben in seiner Unsterblichkeit auffassende, reine und wahre Erkenntniß. Der Mensch ist weder ein von Gott abgefallener Geist, noch ein zu ihm sich emporrichtendes Thier, sondern, mag er auch im Prisma oder Echo des Weltgetümmels, welche seine

wahre Natur und Geschichte überschreien, als dies oder jenes erscheinen, er ist und lebt in und an sich, als ein Geschöpf, welches werdend von seinem Schöpfer ausging, ohne von ihm abzufallen, und sich gleichsam selbst schaffend Gott annähert, ohne je Gott selbst zu werden. Allein es ward entweder nur das irdische Dasein ohne Grund und Zweck, und der zeitliche Wandel ohne Anfang und End, oder denn nur der Ausgang und die Entfernung von Gott, oder blos die Rückkehr und Annäherung zu ihm, nicht aber das ewig unablösbare und unendliche Band erkannt.

Die in ihrem eigenen Lichte verklärte Religion, gleich fern von dem blendenden Schimmerglanz der Aufklärung, und dem düstern Nachtschatten der Verfinsterung, die geoffenbarte natürliche Menschenreligion stellt daher auch der Philosophie den wesentlichen Lichtkörper und die lebendige Geistessonne dar, und ordnet und leitet das Weltall der menschlichen Natur, das bis jetzt nur im Sinne der Ptolomäer und Tychobraher, und nicht im Geiste des Galilei und Kopernikus geschaut ward. Das Schauen aber ist hinwieder selbst auch die That und Frucht der Philosophie, das heißt der Liebe, nicht zur Weltwissenschaft oder Gottesgelahrtheit, sondern zur Weisheit, wie sie in dem Lichte der sich der Menschheit offenbarenden und mittheilenden Gottheit, und in den Lichtstrahlen des Wahren, des Schönen, des Guten, des Rechten, des Schicklichen, des Nützlichen, und des Heilsamen und Heiligen, in den sieben göttlichen Geistesgaben und Natursakramenten sich beurkundet und enthüllt.

Diese religiöse Philosophie, aus dem Urquell des menschlichen Gemüthes geschöpft, in welchem Licht und Wärme, oder Geist und Herz noch ungeschieden Eins sind, übersteigt wohl das Natürliche, aber nur um ihm

das Uebernatürliche, das in ihm als innere höhere Natur liegt, wieder zu verbinden, wie es in Gott war, ist, und sein wird, wenn und wo der Mensch mit der ihm verliehenen Kraft seines wahren Selbstes sich ergründet und vollendet. Und hier in dieser innern höhern Natur des Menschen liegt denn auch, oder ist sie vielmehr selbst, das Urbewußtsein, welches jedem Menschen leuchtet, der in die Welt kommt, so wie er seine Urheit noch nicht verloren, oder die an der Welt gebrochenen und in seiner äussern, niedern Natur in vielerlei Fähigkeiten und Vermögen zerstreuten Strahlen wieder aufgesammelt hat. Dies Urbewußtsein geht also allerdings der Natur des Menschen, als ein ursprüngliches, vor, wie das Morgenroth dem Tage, und zeigt sich wieder als ein in der Vollendung zu Erreichendes, über der Natur, wie jener Stern über dem Stall zu Bethlehem; allein es erklärt sich eben dadurch, warum es nicht alle Tage des Lebens, wie gewöhnlicher Sonnenschein, gesehen werden kann. Es ist indessen gewiß, daß jene tiefen von uns hier angedeuteten Gründe und Räume, in welchen die sichtbare Natur, wie ein Weltkörper im Himmelsäther, schwimmt, nie ganz verschwinden, und noch weniger, als Himmel und Erde, vergehen können; gewiß ist es auch, daß unsere sichtbare Natur (was wir darunter im Gegensatze zur unsichtbaren verstehen, haben wir oben angedeutet) nur mit erborgtem Lichte leuchtet, welches seinen Quell nirgends anders, als in dem Urbewußtsein haben kann, das ja selbst zuweilen von sich zeugend, wie ein Nordlicht, bis an unsern Horizont heraufflammt. Und wodurch anders, als durch solch ein Urbewußtsein könnte Einheit und Stetigkeit in die mannichfaltigen und wandelbaren Bewußtseinsarten des Menschen kommen? wie seine Persönlichkeit zwischen einem Ich, das sich seinem Selbst einmal als Ich, und einem Nicht-ich, das sich ihm ein

andermal als Ich darstellt, erhalten werden? Was sollte dem Menschen in dem Streite, wie ihr sagt, von Vernunft und Sinnlichkeit leiten, und ihm sagen, wie er zwischen dem Gesetze des Geistes und des Fleisches wählen soll, warum jenem und nicht diesem folgen? Was lehrt ihn Anlagen kennen, die vor seiner sichtbaren Natur und all ihren Einsichten da sind, was Bestimmungen, die über sein wirkliches Dasein weit hinausgehen? Was ist im Menschen die ewige Grundlage seiner Erkenntnißkräfte, was verbindet ihn mit einer Welt, die ausser, und mit einer Natur, die über ihm ist? Was offenbart ihm Gott und alles Heilige? und was wird ihn, wenn seine Hülle in Staub sinkt, und seine Seele dieser Welt entwachsen einem andern Dasein zueilt, begleiten ins ewige Leben? Was, wenn nicht das, was auch hienieden nie erlöscht und erstirbt, und was den Menschen auch von Gott durch die überkörperliche Natur, und durch die Vorhallen des Lebens zur Erde führte?

Ohne Licht kann das seelische Leben so wenig bestehen, als das körperliche ohne Wärme, darum darf das eigentliche Seelenlicht, das wir Urbewußtsein nennen, und auch eben so gut Geist der Vollendung hätten nennen können, nicht ein Licht sein, das in der Kindheit noch nicht da ist, oder im Alter erlöscht, das im Schlafe verschwindet, oder in der Ohnmacht, oder im Fieber, oder im Wahnsinn, oder im Scheintod, oder im wirklichen Tode ausgeht!

So wie die Hellsehendsten in der Welt am meisten Licht sehen, so sahen von jeher die Weisesten am meisten Geist in der Natur der Dinge, die Edelsten Gott im All. Campanella, Helmont, Cudworth, Gräfin Conway, Heinrich Moore, Glisson, und andere hielten dafür, daß nicht nur ein Leben, das ohne alles Bewußtsein gleichsam todt sein würde, sondern ein all-

gemeiner Sinn, eine Weltseele, eine ideal bildende Kraft, ein göttliches Licht, ein energetischer Stoff durch die ganze Natur und das Einall der Dinge verbreitet sei. Immer mehr und mehr haben auch die Neuern sich dieser Ansicht genähert; und dennoch wird immer einer großen Hälfte der menschlichen Natur jede Art von bewußtem Erkennen, und damit verbundener eigner Freithätigkeit abgestritten, weil wir nur die andere Hälfte zu unserm Selbst gemacht, und, was nicht mit der Einsicht und Willkür von dieser wirkt, für bewußtseinlos und blindnothwendig zu erklären, uns gewöhnt haben.

Zu dieser Verirrung führte eben die falsche Philosophie, die von einem todten Sein ausser dem Menschen, oder von einem nichtigen Ich in ihm ausging, und nicht nur Welt von Mensch, und Mensch von Welt, sondern auch beide, oder die Natur von Gott abtrennten. Statt aber, gleich dieser falschen Philosophie, Zerstörung und Absonderung zu suchen, wie die skeptische und kritische Methode, statt Uebergang aus dem Dualismus und Selbstschöpfung anzustreben, wie die dogmatische Identitätslehre, statt in eine äußere, niedere Natur- und Geschichtsphilosophie zu versinken, oder in einen überschwenglichen, den Menschen äffenden und lähmenden Mysticismus zu verdünsten, findet die wahre Philosophie es für gerathener und erfolgreicher, sich an Gott, als Urquell und Abgrund alles Wesens und Lebens, zu wenden, mit Glaube, Liebe, und Hoffnung.

Gott aber, und sein Reich, sind für den Menschen, so wie der Gottmensch selbst, geheimnißvoll und wunderbar mitten in der Natur und Geschichte der Erde erschienen, und wie er gelehrt und bezeugt hat mit Leben und Tod, nurin des Menschen eigner, und freier, innerer Natur zu suchen und zu finden. Es müssen zu dem Ende nicht nur die Hohlwege und Irrgänge der sinnlichen Natur

überstiegen werden, es muß der noch fast allgemein herrschende, auch sogar die neueste Philosophie, wie eine von einer schweren Krankheit erst genesende, und zu Rückfällen geneigte Reconvalescentin oft wieder beschleichende Wahnsinn der Reflexion ganz aufgehoben werden, welcher in seiner Hauptrichtung, die wir als Inversion der menschlichen Natur bezeichnen, bisher noch in einem sich widersprechenden Dualismus verzogen stehen blieb, oder einseitig, als eine auf eine sogenannte Naturphilosophie, oder Geistesphilosophie gegründete Identität festgehalten ward.

Am auffallendsten zeigt dies der Kampf von Schelling und Jakobi über die, dem einen in der Richtung vom Unvollkommnen zum Vollkommnen, dem andern in der vom Vollkommnen zum Unvollkommnen, gleichsam hypostasirten göttlichen Dinge, in welchem unbeendigten Kampf auch die neuere Philosophie ihr Leben gleichsam in zwei entgegengesetzten Todesarten ausgehaucht zu haben scheint. Wenn man dazu die Seitenbewegungen, welche sich in den Systemen von Fichte und Hegel darstellen, wovon der erste systematisch das Nicht-ich dem Ich unterwerfend, und das Unbedingte in freie Subjektivität setzend, der Philosophie eine reine ethische Richtung gab, der andere hingegen dialektisch die Vernunft in das dem Nichts gleiche Sein forttreibend, und das Voraussetzungslose in reiner Objektivität findend, die Metaphysik in eine ganz logische versetzte, ins Auge fasset, so muß man allerdings den Cyclus der Philosophie innerhalb der Inversions- und Reflexions-Sphäre der menschlichen Natur für geschlossen und vollendet halten. Diese vier Richtungen und Bewegungen der Philosophie finden sich auch in der Geschichte bei allen philosophirenden Völkern angedeutet, und sind wieder in der Entwickelung und Ausbildung eines jeden einzelnen Philosophen, wenigstens

der Spur, nach wahrzunehmen, als Natursache, aber diesen Cyclus in allen Richtungen bis in die innersten Tiefen und zu den äussersten Schranken hin mit einer unvergleichlichen Geistesschärfe und Freiheit der Bewegung offenbart zu haben, ist das Verdienst der deutschen Philosophie, und der vier Heroen derselben.

Allein es ist dies eben nur noch eine Umschreibung der erwähnten Reflexions- und Inversionssphäre der menschlichen Natur, und es ließe sich nachweisen, daß der äusserlich anfängliche und gemeinsame Quell dieser vier Geistesströme unseres wiedergefundenen philosophischen Paradieses, wenn auch nicht in dem Systeme, doch in der Methode der philosophischen Kritik von Kant entsprang, der den vier spätern Philosophen eben so sehr an Kraft und Fülle vor, als an Kühnheit und Umfang, einem von ihnen gewiß auch an hoher Genialität, und einem zweiten an edler Sentimentalität, nach steht.

Beim wahren Lichte angeschaut hat die philosophische Kritik, immer noch irrig kritische Philosophie genannt, wie erschrocken über ihren reichen Fund und ängstlich besorgt, ihren Schatz recht sicher hinter Schloß und Riegel zu verwahren, gewähnt, der Menschheit selbst für ihre Ichheit und Selbstheit, Selbstständigkeit und Freithätigkeit, gleichsam als Großsiegelbewahrerin, solidarisch haften und bürgen zu müssen, und den Schatz gar zu sehr von allen Kohlen, die etwa der Böse dazu gelegt haben möchte, und von allen Schlacken der Unreinigkeit läutern wollen. Sie hat denn auch, die vier schwachen Seiten ihres Gebäudes schon ahnend, und aus Furcht vor dem nachher wirklich erfolgten Eindringen und Durchbrechen, zu enge und zu steife Schranken nach allen Richtungen aufgeworfen. Dadurch hat aber die Kritik das menschliche Wesen nicht umschaffen, und das Leben nicht still stellen können, sondern es vielmehr erregt und an-

gefacht, sich aber in ein, trotz seiner Enge und Steifheit, doch kraftvolles und gehaltreiches System eingesponnen, welches denn späterhin weder der wahrheitliebende Sinn eines Reinhold, noch die skeptische Schärfe eines Schulze, weder Bouterweks sinnreiche Versuche, weder die gelehrte Methodik von Krug, weder Herbarts mathematischer Calcul, noch die philosophische Strenge von Fries, nicht Weillers Ernst, und Sochers Witz, noch Anderer aus dieser Schule verdienstvolle Bemühungen, zu entfesseln, und aus dem Scheintod wieder aufzuwecken vermochten.

Indessen ist diese Saat nicht erstorben, und wenn auch, wie viele der hinterlassenen Liebenden und Geliebten dieses Systems jetzt noch glauben, es in seiner alten Hülle nicht nochmal auferstehen wird, so ist doch nächst Leibnitz und Lessing durch Kant vorzüglich die deutsche Philosophie welthistorisch geworden, und hat, durch Befreundung, wie durch Widerstreit, anregend, ein ganzes Volk von ausgezeichneten Philosophen hervorgerufen, eine geistige Republik gegründet, in welcher ich nur, nebst den bereits erwähnten, Haman, Claudius, Herder, Lichtenberg, Göthe, Schiller, Schlegel, Novalis, Jean Paul, Humbold, Werner, Baader, Schleiermacher, Steffens, Görres, Ritter, Wagner, Eschenmaier, Köppen, Nasse, Clarus, Heinroth, Hartmann, Beneke u. s. f., und auch meine Freunde Schubert, Himly, Zschokke, Oken, Kieser, Malfatti, und Werber, als Namen meiner Notabeln, anführen will.

Der Philosophie fehlt es daher in Deutschland nicht an erfolgreichem Anbau in ihrem ganzen Umfang, wie jeden ihrer Vertrauten und Beflissenen leicht die herrlichen Schriften und Ansichten der eben erwähnten, und noch vieler ihrer ungenannten Geistesverwandten, überzeugen mögen;

sondern es gebricht ihr an Läuterung und Einigung der in allen Richtungen unter sich abweichenden Ansichten, an einem höhern kritischen Standpunkte, der frei von der Beschränktheit und Hemmung des Kantischen, gleichsam von all diesen neueren, größtentheils tiefer gehenden, Ansichten getragen, die zu Tage geförderten Elemente in ein großes organisches und lebendig bewegliches Ganze zusammenfügt, in ein System, das selbst die Frucht des gesammten Philosophirens des Zeitalters, gleichsam das volle Ergebniß desselben, darstellt.

Diese Aufgabe konnte nun aber auch auf keinem Wege weniger, als auf dem eklektischen oder traditionellen gelöst werden, da dies der Ruin aller Philosophie ist; es mußte also der in all den verschiedenen Systemen einige, wenn auch nicht in gleicher Innigkeit sich offenbarende, Lebensgeist aufgesucht, oder vielmehr selbst philosophirend erfunden werden. Mir schien es von jeher, wer es vermögte, die menschliche Natur in ihrer innersten Tiefe und Mitte zu schauen, dem müßte es vergönnt sein, die Aufgabe der Philosophie zu lösen. Der Beweis für das Gelungensein konnte denn aber auch kein anderer sein, als daß solch ein System alle übrigen Systeme, ihrem Princip nach, als an ihre Stelle ins menschliche Leben und Wesen aufgenommene und organisch verbundene Theilganze nachzuweisen vermöchte, während die Widersprüche und Gebrechen, die Einseitigkeiten und Ausschweifungen eines jeden solchen Systems als der menschlichen Natur in ihrem ganzen Umfang und Inhalt unassimilirbare Schlacken und Auswürfe wegfallen müßten.

Diesen Versuch übrigens kann der von der Wahrheit und Gewißheit seiner Ansicht überzeugte Philosoph sich nur als äussere Probe gefallen lassen, und, dessen nur für noch Uneingeweihte erwähnend, wenden wir uns nach

dieser einleitenden Abschweifung zu unserer Ansicht zurück, und zwar zunächst zu der für ihr Verständniß erforderlichen Spracherläuterung.

Was in den Blicken ins Wesen des Menschen, als im Gegensatz zur Seele stehendes Princip, bezeichnet wurde, ist selbst ein seelisches Wesen, doch in seinem Verhältniß zu dem, was man gewöhnlich Seele nennt, eben so verschieden, wie das körperliche Leben von dem Geiste. Es darf deswegen aber keineswegs mit dem verwechselt werden, was Naturseele, Lebenskraft, oder anima sensitiva genannt worden; vielmehr ist es der innere tiefere Grund von diesem, wie er von dem ursprünglich geistigen Leben ausgeht, und, dieses zum körperlichen fortbildet, geistiges Princip des Instinkts und der Sinnlichkeit in ihm. Es ist zwar auch psychischer Natur, das heißt, ein Geist und Körper mit einander verbindendes und vermittelndes Wesen. Da aber das ursprüngliche Verhältniß, in welchem der Geist den Körper hervorbringt, sich gleichsam beleibt, und den Körper fortan beseelt und belebt, ein ganz anderes, ja durchaus entgegengesetztes Verhältniß von demjenigen ist, in welchem der hervorgebrachte Körper zum Geiste steht, in welchem das körperliche Leben von seiner vollkommensten Ausbildung in der Richtung zur Welt, nämlich von der Sinnlichkeit, sich zurückwendet, gleichsam wieder, mittelst der höhern Psyche, der eigentlichen Seele sich vergeistigt, und alle Erscheinungen von Intelligenz und Moralität erzeugt, so ist wohl die Unterscheidung des mittlern Lebens und Wesens im Menschen, vermöge seines Gegensatzes und seiner Wechselwirkung, in eine leibliche und in eine seelische Psyche, als naturgemäß und nothwendig, gerechtfertigt. Diese Psyche, die erste, geistig und körperlich den ganzen Menschen aus sich hervorbildende, ist es, die dem tief-

sinnigen Arzte Stahl überhaupt als Seele vorgeschwebt hat, die er anfänglich, ehe noch eine thierische, sinnliche Seele vorhanden war, Alles schaffen und wirken, dann aber ihren frühern höhern Zustand verlieren und vergessen ließ.

Man wende uns nicht ein, die eine und die andere Psyche sei doch nur eine Seele; wir sind so weit entfernt, dies zu läugnen, daß wir es nicht nur behaupten, sondern noch mehr, in diesem Sinne, auch die Einheit von Geist und Körper im ganzen Menschen zu vertheidigen bereit sind. Wer solche Einwürfe macht, hat keine Ahnung von der Sache, die hier verhandelt wird, und mag sich vorzüglich hüten, uns von dem Standpunkte des gemeinen Verstandes aus zu verketzern, wenn er nicht die christlichen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte sämmtlich, die in der Identisirung des Menschen viel weiter gehend, sogar die Körperlichkeit des Geistes behaupteten, und gleichsam, wie später Locke, die Materie denken ließen; woran wir uns übrigens eben so wenig stoßen, als wenn Jemand Lust hätte, mit dem englischen Bischof Berkeley die Geistigkeit der Körperwelt zu behaupten. Wir scheuen nichts als den Unsinn und die Geistlosigkeit, welche in der Materie nur einen Leichnam und im Geist nur ein Gespenst zu sehen gewohnt ist, nicht ahnend, wie wir zu den Begriffen und Namen beider gelangen, und welche das Leben, wie die Erkenntniß vernichtende, alle Wesenhaftigkeit und Wirklichkeit aufhebende, Gott am Ende selbst der Materie entgegensetzende Widersprüche, aus der völligen Trennung von Geist und Materie hervorgehen.

Unterscheiden ist so wenig Einen, als Trennen; dies ist unsere Lehre in Bezug auf Geist und Körper, und wir betrachten diese als die weitesten und höchsten Gegensätze in der menschlichen Natur, und zwar als solche,

die gegen einander in der absolutesten Inversion stehen. Mit einem dieser Gegensätze Gott messen oder vergleichen, ist nicht Weisheit, sondern Thorheit, und schon das göttlich Reale im Menschen ist weder das Eine noch das Andere, sondern über beides unendlich erhaben. Was Geist und Materie genannt wird, als ihrer ganzen Wesenheit nach verschiedene Dinge annehmen, löst das eine oder andere von der Ureinheit ab, sie aber in der Erscheinungswelt als identisch setzen, hebt alle lebendige Wechselwirkung auf; wir müssen uns also Geist und Materie weniger ihrem Sein und Wesen, als ihrer Richtung und Bewegung nach identisch und verschieden denken. Die Materie ist von Gott ausgehend Geist, und der Geist ist nur Realität in seiner Verbindung mit Gott. Das bestimmte Verhältniß dieses Gegensatzes ist im Wesen und Leben nun aber so beschaffen, daß dasjenige, das wir Geist nennen, die Asymptote der menschlichen Natur in Bezug auf Gott bildet, der Körper also ursprünglich von dem Geiste aus, und durch die Sinnlichkeit in Geist auf, in seiner Vollendung in das menschliche Gemüth hinüber geht. Dies ist alles menschlichen Wesens und Lebens Bahn und Lauf, verhüllt in seinem irdisch erscheinenden Dasein und Wandel.

Da geht aber eine merkwürdige Metempsychose oder Metamorphose des Geistes vor. Der aus der ursprünglich in Gott gesetzten menschlichen Natur sich entwickelnde Geist kann seiner Natur nach nicht unmittelbar im Körper, in so großer Weltferne von Gott sich gestalten, daher geht aus ihm eine Psyche hervor, diejenige, welche wir früher Leib nannten. Sie ist und waltet vor und unter aller Sinnlichkeit, wir werden sie daher künftig die untersinnliche Seele nennen. Mit dieser Seele ist aber auch zugleich und zumal, wie alle Gegensätze es sind, die mit ihr in Wechselwirkung tretende Psyche gesetzt,

welche wir früher Seele nannten. Sie äussert und verwirklicht sich aber erst nach und über der Sinnlichkeit, wo sie auch in einer ganz andern Richtung besteht und fortwirkt; wir werden sie daher fortan als übersinnliche Seele bezeichnen.

Die Sinnlichkeit also scheidet die zwei Wesens- und Lebenshälften, und ist weit entfernt, hört auf, wie sie bisher allgemein dargestellt wurde, ein Aeusserstes, oder Ende der menschlichen Natur zu sein. So mußte sie bei Verkennung des Untersinnlichen, bei bloßer Annahme eines Uebersinnlichen, und bei ihrem mit der Abfalls- und Erbsündtheorie nothwendig zusammen hängenden Setzen als eines Ersten und Anfänglichen erscheinen. Die Sinnlichkeit ist gleichsam der Knoten, den die zwei in ihrem Gegensatze und in ihrer Wechselwirkung sich kreuzenden Psychen mit einander schürzen.

So wie also das Gemüth die innerste Tiefe der menschlichen Natur ist, die, Geist und Herz in sich einend, schon in diesem irdischen Dasein und Wandel die Ewigkeit und das Reich Gottes athmet, mit dem es, in Rücksicht auf die Erscheinungsnatur, auf übernatürliche Weise zusammenhängt, so ist die Sinnlichkeit die äussere Mitte, die von zwei Seiten bedingt, die relative Reflexion der zwei sich entgegengesetzten Psychen, und den Hoch- und Wendepunkt des Körpers, der Welt zugekehrt, darstellt; also die zweite Asymptote, die an den Schein und das Nichts grenzt.

Die absolute Inversion von dem sinnlichen und gemüthlichen Geiste, und die relatife Reflexion von der untersinnlichen und übersinnlichen Seele, deren keine ohne die andere besteht, und erst eine durch die andere möglich wird, sind das Geheimniß und Wunderwerk in allem Wesen und Leben, die Grundlage und Bedingung seiner Ausbildung und Entwickelung, seiner Gestalt und

seines Verlaufs, vom Grund bis zum Ziel, vom Ursprung bis zur Vollendung. Sie lösen das Räthsel der Einheit und der Verschiedenheit, so wie der Stetigkeit und Umwandlung der menschlichen Natur, kehren in allen Verhältnissen und Beziehungen in Zeit und Raum wieder, wenn auch unendlich mannichfaltig und wandelbar. Sie werden uns bei Ausführung unserer Anthropologie dienen, eine Menge bisher dunkler und verworrener Erscheinungen und Wirkungen im ganzen System, wie in seinen einzelnen Theilganzen, genügend zu erklären.

Was wir hier einstweilen in Verfolgung einer andern Absicht blos als Hypothese, aus philosophischer Speculation geschöpft aufstellen, ist auch bereits von einem geistvollen, kenntnißreichen Manne, in einem unvergleichlichen Werke auf einem ganz andern Wege, auf dem Wege der Erfahrung, und durch die sinnigste Aneinanderreihung von unumstößlichen Thatsachen, ins Licht gesetzt worden, nämlich von Ritter in seiner Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen. Ritter sagt am Ende seiner Einleitung: „Es bliebe ein anderes Gebiet, das der innern Antriebe der von dem Aeussern unabhängigen, rein geistigen Natur in der Entwickelung des Menschen, der Völker, und Staaten zur vergleichenden Untersuchung, übrig, als würdiger Gegenstand einer leicht noch glücklichern Betrachtung und nicht minder lohnenden Forschung.“ So erkannte Ritter, daß dasselbe Gesetz, welches er an der Erde, als dem erregenden Wesen der Antriebe der äussern Naturverhältnisse auf den Entwickelungsgang der Menschheit, so tiefsinnig und sachkundig nachgewiesen, auch in dem Höchsten der Natur, im Menschen, wiederkehre, oder vielmehr da seinen wahren Grund und seine lichtvollste Geburtstätte haben müsse.

Es sei uns nun erlaubt, um gleichsam unsere Idee

zu versinnlichen, und dem Geiste gleichsam körperliches Leben zu geben, dem Werke des großen Naturforschers eine Stelle zu entheben, welche auf eine unwidersprechliche Weise in klaren, großen Zügen die von uns philosophisch begründete Idee an der Erde in ihren vier Richtungen und Bewegungen, und in deren Verhältniß zu einander schön und wahr nachweiset.

„Da geht im Osten die Sonne auf, und beschreibt im königlichen Laufe den strahlenden Bogen durch den Mittag bis zum fernen Westen, und so bezeichnet dieses große kosmische Verhältniß von der Sonne, dem Quell alles irdischen Lebens, aus betrachtet, die erste Natureintheilung der Erdoberfläche.“

„Dort Asien, der Erdtheil, dessen wesentlicher Charakter im Namen des Orients im weitesten Sinne ausgesprochen ist, hier in Europa sein Gegensatz, in dem Occident, der durch alle Theile der Geschichte wie der Natur hindurch charakteristisch bezeichnet ist. Die Länder und ihr Himmel, ihre Gewächse und ihre Thiere geben Zeugniß von diesem Gegensatz; auch die Stimmen drücken ihn im Gang ihrer Culturgeschichte, in ihren Gesängen, Religionen, Philosophien, und Sprachen aus. Wahr sagt daher ein geistreicher Mann: „Die orientalischen und occidentalischen Völker sind von einander abgewandt, jene mit dem Antlitz gegen den Aufgang, gegen Mittag, diese mit dem Antlitz gegen Niedergang, gegen Abend; jene den unvergänglichen Sitz uralter Vergangenheit treu bewahrend, diese durch beständigen Wechsel aller Formen des Daseins eine bedeutungsvolle Zukunft suchend.“

„Aber zwischen beiden, auf der Südseite, dem hellen Mittag zugekehrt, liegt Afrika, der Sudan der Erde, über welchem die Sonne gleichmäßig von Anfang bis zum Ende des Jahres hinschwebt, ohne so vorherrschend

mit jenen Wundern des Abend- und Morgenlandes, ohne mit überwiegender Mannichfaltigkeit der Jahreswechsel vom Frühling bis zum Winter, ohne das contrastirende Steigen und Versinken aus der Vergangenheit in die Zukunft, weder die Natur zu erfüllen, noch die menschliche Fantasie, durch die Wirkung der Gegensätze in der Natur und im Menschen zur Ahnung einer Ewigkeit und einer höhern Welt, aufzuregen und zu erschüttern."

„Wenn bei uns schon der freundliche Morgen- und Abendgruß jedem Einzelnen, auch dem ermüdeten Lebenspilger, ein Herzensbedürfniß ist, das um die gleichförmige, hoffnungsarme Mittagsstunde jeden Tag verschwindet, so scheinen aus ähnlichem Grunde alle Völker des Südens in dem ruhigen Besitz des hellen Mittags nur an die Gegenwart gefesselt zu sein, die keine Sage des Alterthums verschönert, keine Sorge für die Zukunft trübt, und keine Hoffnung auf den Flügeln der Fantasie in die Unendlichkeit trägt."

„Dort aber, wo kein täglicher Auf- und Niedergang ist, wo nicht, wie da im Süden, ein heller, warmer Mittag in behagliche Ruhe versenkt, oder die Hitze zur brennenden Leidenschaft aufregt, dort lagert sich unter dem Polarstern rund um den eisigen Pol in weiter, flacher, vielfach durchschnittener Scheibe der Norden der Erde an, und erinnert an das Gebiet der Nacht, die mit all ihrem Dunkel, wie mit ihrem Glanze, hier die Welt, wie die Fantasie des Menschen, füllt und schmückt. Hier verschwindet gleichsam der Tag mit seinem begleitenden bunten Gefolge ganz, und erscheint nur auf eine Zeitlang als das größte Meteor der langen Nacht."

„Wenn aber freilich auch von Anfang die physische Welt als ein Ganzes bestanden hätte, das in einer gewissen wechselseitigen Spannung der Kräfte zwischen einem Norden und Süden, einem Osten und Westen sein

Dasein gefunden; so konnte sie doch erst seit Auffindung der neuen Welt vom Menschen als solches aufgefaßt werden; nun erst konnte auch im Gegensatz der neuen Welt im Westen die alte im Osten mit dem ganzen Continent, das sich bisher in Osten und Westen geschieden hatte, in ihrem gegenseitigen Verhältniß begriffen werden. Dahinwärts scheinen aber auch die großen Gegensätze erst noch im Zustand der Entwickelung, im Werden, begriffen zu sein."

Man stelle sich vor als den Sudan, oder die Südseite der dem hellen Mittag zugekehrten Erde, die Sinnlichkeit im Menschen, wie sie uns Ritter trefflich schildert; als den alten Morgen, oder Ostasien, die untersinnliche ausgehende oder aufsteigende Psyche, die prophetische Naturseite; als den neuen Abend, Amerika, die übersinnliche, die rückkehrende und absteigende Psyche, die historische Naturseite; als die Seele, wie sie wirklich da ist und wandelt, die Sonne in ihrem königlichen Laufe durch den strahlenden Bogen, oder als die Reflexion in ihrer sich selbst entgegengesetzten Bewegung innerhalb der Grenzen des alten West und des neuen Ost, das mitten in Natur und Geschichte stehende Europa; und endlich als die Richtung zum Polarstern, zum Gebiet der Mitternacht, wo der mit Dunkel gemischte Glanz die wunderbare Verschlingung vom Untergang und Aufgang bezeichnet, nämlich den Norden als die hinter und über dem Gemüthe liegende ewige, geheimnißvolle Tiefe der menschlichen Natur, als Ursprung und Abgrund der Inversion des Wesens und Lebens, in dem das unendlich-endliche Erdall, eine höhere Welt berührend, ewig-zeitlich entsteht und vergeht; so haben wir nicht etwa nur ein Paralelle, die blos als ein gesuchtes Bild oder Spiel angesehen werden darf, sondern das eigentliche Symbol von einem Mysterium, welches

den Umfang und Inhalt von aller Natur und Geschichte begreift, und nicht nur etwa in der Thier- und Pflanzenwelt, wie in dem Erdball und der Atmosphäre, sondern auch am irdischen Himmel in Zeit und Raum, ja sogar in allen Theogonien und Religionssystemen mehr oder weniger deutlich zu lesen ist. Es ist das Geheimniß und Wunderwerk der menschlichen Natur, wovon der Mensch die Offenbarung noch allzeit und überall, wo er sein Ansich ergründete, in sich selbst fand, und in aller alten Poesie und Philosophie, wie etwas ihm durch Inspiration Gewordenes prophetisch oder historisch auszudrücken bestrebt war.

Auf dieser Höhe der Betrachtung erscheinen uns daher auch die kosmischen Himmelsgesetze von Kepler, und Schelling's lichtvolle Exposition derselben, so wie die uralte, welthistorische Trinitätslehre, endlich das eine und gleiche System aller speculativen Theologie in den verschiedensten Mythologien ausgedrückt, wie sie uns Jak. Böhme, Tauler, Baader, Daub, Creuzer, Kanne, Görres, Müller, Maier, Windischmann, und andere mit eindringendem Tiefsinn von verschiedenen Seiten entwickelt haben, als Urgeschichte des Menschengeistes, wovon Daumer wirklich uns neulich großartige Umrisse dargestellt hat.

So ist von den Meistern, den großen Forschern und Lehrern, besonders in der neuesten Zeit, die Welt des Geistes und der Natur umsegelt worden, und wie frühern Weltaltern die Mystik durch Poesie versinnbildet, jetzt durch Philosophie mit ihrem Innersten an das Tageslicht des Geistes gezogen, und wie beleuchtet, auch berichtigt worden. Was Prophetie, die uralte Mutter, die da war, ehe noch die Psyche geboren, und ihre jüngere Tochter, die Poesie, aus dem Menschengeiste in aufgehender Richtung, der Welt zugewendet, hervor-

gebracht und geoffenbart haben, konnte nur durch die Geschichte erfahren und erlebt, und endlich nur durch die Philosophie, welche so hoch über der Geschichte, als die Urpoesie über der spätern Poesie steht, da sie in der Weltjugend das Ewige in der Zukunft geschaut, wieder enthüllt und verklärt werden.

Es muß nämlich davon ausgegangen werden, daß das menschliche Erkennen das reinste und treueste Ebenbild der menschlichen Natur ist, und da diese, wie bewiesen, niemals erkenntnißlos bestehen kann, mit der Natur all ihre Richtungen und Entwickelungen durchlaufen muß. Wenn daher das Urbewußtsein, als die von der menschlichen Natur untrennbare, ideal-reale Gegenwart und Anwesenheit des Geistes im Ewigen und Unendlichen angenommen werden muß, was Böhme so schön und tief mit seinem Worte: der verborgene Mensch ist Gottes eigenes Wesen, ausdrückte, so muß in den Arten und Graden der Erkenntniß, oder in den Beziehungen des Urbewußtseins, auch das ganze Wesen und Leben des Menschen sich offenbaren.

Wir unterscheiden demnach in der menschlichen Natur, aus bereits vielseitig erörterten Gründen, als die Richtung zu Gott und Welt, das Gemüth (Inbegriff von Geist und Herz) und die Sinnlichkeit (Gemisch aus Denken und Fühlen). Das Gemüth, der Gottessinn, enthält die grundwesentliche und urlebendige Erkenntniß des Menschen. Hier ist die wahre Seinwelt mitten innen im Menschen, das Göttliche, und daher nicht nur ideal, wie Inneres, und nicht nur real, wie Aeusseres. Davon gilt was Poiret, s. de triplici eruditione, sagt: „Fundus ille et recessus mentis intimus, nobilissimus, immensus, deo æterno, qua tali fruendo factus, quique ex sola ejus æternitate affici et actuari potest."

Die Sinnlichkeit, das Weltgemüth, leitet gleichsam

nur die Erregung und Entwicklung der menschlichen Erkenntniß von sich und andern Dingen aus dem Urbewußtsein ein. Seine eigene Erkenntniß bezieht sich nur auf die Scheinwelt. Creuzer, s. Symbolik und Mythologie, sagt davon: „Die Scheinwelt bildend ist das Grundwesen jener Maja der Indier, die kosmische Täuscherin; — jene Venus-Proserpina, als Weberin des Endlichen, jener Zagreus-Dionysios, als Demiurg in den Weltspiegel schauend."

Nicht, wie man sich's bisher eben im Zerrbild dieses Weltspiegels vorstellte, darf ferner die Sinnlichkeit nur als das Niederste, und das Gemüth als das Höchste gedacht werden; durch diese Vorstellung werden beide verrückt, das Gemüth zur Vernunft, und die Sinnlichkeit zu einem bloßen Gegensatz von ihr verzogen. Das Gemüth muß als die innerste Tiefe, und die Sinnlichkeit als die äusserste Mitte der menschlichen Natur angeschaut werden. Da nun aber aus diesem Stande sich ergibt, daß eine Richtung und Bewegung der Erkenntniß von dem Gemüthe aus zur Sinnlichkeit, und eine, geradezu dieser entgegengesetzte, von der Sinnlichkeit zum Gemüthe gehen müsse, so folgt, daß die menschliche Erkenntniß auch ausser dem Urbewußtsein bis jetzt nur auf eine sehr beschränkte und einseitige Weise betrachtet worden ist, da eben nur die von der Welt zum Menschen rückkehrende, von der Sinnlichkeit zum Gemüth aufsteigende, nicht aber die von dem Menschen zur Welt ausgehende, und vom Gemüth aus die der Sinnlichkeit begründende erkannt worden.

Daher ist die Streitfrage über den Ursprung der Ideen entstanden, welche aber eben auf dem beschränkten und einseitigen Standpunkte nicht gelöst und beigelegt werden konnte.

Die streitenden Theile selbst hatten eine schiefe Stel-

lung gegen einander, und beiderseits mehr Grund und Recht in dem, was sie verneinend gegen einander aussprachen, als in dem, was sie behauptend für sich anführten. Eine Sinnlichkeit, die keine tiefere Grundlage hat, als sich selbst, ist wahrlich eben so wenig geeignet den Knoten zu lösen, als eine Vernunft es vermag, die nichts Höheres, als sich selbst kennt. Die menschliche Seele ist weder eine leere Tafel, wie nach Aristoteles Locke lehrte, der alle Ideen für erworben erklärte, und von sinnlichen Eindrücken ableitete, noch ist sie ein mit gewissen Grundzügen beschriebenes Buch, wie nach Plato Leibnitz, in seiner Lehre von angebornen Ideen, behauptete.

Beide Theile milderten und beschränkten zwar ihre an sich einseitigen Lehren. Leibnitz sagt in seinen Essais selbst von Locke: „Après avoir employé tout son premier livre à rejeter les lumières innées, prises dans un certain sens, il avoue pourtant au commencement du second et dans la suite, que les idées, qui n'ont point leur origine dans la sensation, viennent de la réflexion.“ Dagegen erklärt er sich über seine eigene Absicht auf folgende Weise: „L'ame contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes reveillent seulement dans les occasions, comme je crois avec Platon, et même avec l'école et avec tous ceux, qui prennent dans cette signification le passage de St. Paul, ou il marque, que la loi de dieu est écrite dans les cœurs.“

Zwei Erkenntnißquellen nahmen also beide Theile an, nur mit dem Unterschiede, daß Locke die innere der äussern, und Leibnitz die äussere der innern unterordnete. Auf den ersten Anblick sollte man also glauben, daß die Wahrheit auf Seite von Leibnitz wäre, da

das Innere unserem eigentlichen Selbst und seiner Thätigkeit, offenbar näher ist, als das Aeussere, oder das mehr Leidende, das von aussen abhängig ist, und von aussen erregt wird. Hört man denn aber wieder Leibnitz selbst erklären, was er für angeboren hält, und wie, so möchte man sich wieder mehr zu Locke neigen. Leibnitz sagt: „Peut-on nier, qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes pour ainsi dire? et qu'il ait en nous: Etre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir, et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant présents et immédiats à notre entendement, quoiqu'ils ne sauroient être toujours aperçus à cause de nos distractions et de nos besoins, pourquoi s'étonner, que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend?" Wer sieht nicht, wie hier Begriffe, Gefühle, und Handlungen durcheinander geworfen, welche auch offenbar nur Erzeugnisse unsers Wesens, und Folgewirkungen unsers Lebens sind, die in unserm entwickelten Bewußtsein wahrgenommen werden? Wer erkennt nicht, daß auch diese nur als Eindrücke von etwas ausser dem Bewußtsein Liegenden und in ihm Werdenden sind? Warum sollte es sich nun mit diesen von innen kommenden Eindrücken anders verhalten, als mit den von aussen einwirkenden? Warum sollten die einen nicht in dem Sinne, wie die andern, erworben und angeboren sein?

In dieser Hinsicht ist dann Locke's Voraussetzung wieder natürlicher, und mit der Geschichte des Menschen und seiner Entwickelung einstimmiger, als die von Leibnitz. Betrachte man den Menschen in seiner ersten Lebenszeit, im kindlichen Alter, und im ganzen Stufengang seiner Entwickelung. Was für angeborne, gebildete

Ideen zeigen sich da? Wo sind die eingezeichneten Intelligenzen? Warum werden so lange nicht, und gerade die höchsten Ideen erst am spätesten bemerkbar? Wächst nicht die Vernunft erst mit ihnen auf, und zwar nur unter der Bedingung von Erziehung, Unterricht, Umgang, und Selbstthätigkeit? Aber man täusche sich auch nicht mit Locke! Ist's anders mit den sinnlichen Eindrücken, mit den sogenannten Eigenschaften der Materie, und mit den Beschaffenheiten, welche Locke nicht für bloße menschliche Empfindungen (qualitates secundariæ) gehalten wissen will, sondern für Beschaffenheiten der Dinge erklärt, die sich wirklich in den körperlichen Gegenständen (qualitates primariæ) befinden sollen, als Dichtigkeit, Ausdehnung, Figur und Bewegung? Wie viel weiß das Kind von diesen, und selbst wie lange geht es nicht, bis das Kind wirklich sinnlich auf die Weise empfindet und apercipirt, wie der erwachsene Mensch mit ausgebildetem Bewußtsein?

Muß uns nun diese Betrachtung, die leicht viel weiter ausgeführt werden könnte, nicht endlich auf die Einheit des intellektuellen Bewußtseins zurückführen, und uns dieses in seinem Inhalt und Umfang besser kennen lernen? — Zuförderst ist gewiß, daß wir nicht darüber hinauskommen, weder in der einen, noch in der andern Richtung; ja wir stehen in diesem Bewußtsein schon ausser und über der reinen Sinnlichkeit, und kommen in der entgegengesetzten Richtung nicht über die Reflexion hinaus, nicht dahin, wo von einer höhern, innigern und lebendigern Art von Ideen, die Gedanken und Gefühle vereinen, und die man Gefühlsideen, oder Idealgefühle nennen könnte, die denn auch den tiefen, innern Gegensatz gegen die äussern, sinnlichen Empfindungsideen bilden, nicht in die Gemüthssphäre. Es ist also hier nur die intellektuelle Reflexionssphäre, in welche die Räder und

Triebfedern von zwei Seiten eingreifen, und das ab interiori und a priori bildet eben nur dem ab exteriori und a posteriori entgegengesetzte Erkenntnißweisen, die aber an sich eine und dieselbe Quelle haben, immer nur zugleich und zumal entspringen, und nie von einander getrennt werden können, so daß man etwa sagen könnte, die einen gingen vor, und die andern folgten nach, die einen lägen zu Grunde, und die andern würden davon getragen. Es sind zerfallende und bewegliche Erkenntnisse, wovon eine Einheit im Sinn, und die andere im Gemüth, und wovon jene in dieser Sphäre als Verstand, diese aber als Vernunft sich offenbart. Die eine Reihe dieser Erkenntnisse beruht also auf einer von aussen nach innen gehenden Erfahrung, die andere auf einer von innen nach aussen gehenden Erfahrung, und dies ist der Grund, warum letztere Reihe der Erkenntnisse, oder vielmehr letztere Art des Erkennens, den Schein hat, als ob es an Tiefe und Gewißheit der ersten Reihe oder Art zuvorstände, und der Zeit nach, und als Bedingung voranginge. Dieser falsche Schein von Apriorität und Apodiktik hat, mit wenig Ausnahme, die ganze alte und neue Philosophie verführt, und beherrscht. Der Grund dieses erfolgreichen Irrthums, auf welchen all die stolzen Categorienreiche und Imperativherrschaften der Systeme aufgeführt worden sind, liegt darin, daß man nur die Reflexion, nur das mittelbare und abgeleitete Erkennen von Verstand und Vernunft festhielt, und es mit der Inversion des Bewußtsein, mit dem unmittelbaren und ursprünglichen Erkennen in Sinn und Gemüth verwechselte. So wie der Irrthum herrschend war, wurde ein Fehlgriff nothwendig. Eine Urheit und Einheit muß aus Naturnothwendigkeit im menschlichen Bewußtsein anerkannt werden, also wenn nicht die reine und wahre, eine unreine und falsche. Daher kam es, daß, nachdem

die absolute Urheit und Einheit in dem Grundbewußtsein verloren, und dadurch das Verhältniß und die Beziehung von Sinnlichkeit und Gemüth zur menschlichen Natur zerrüttet und verzogen war, die Erfahrung und Vernunft einander schief gegenüber traten, als ob sie den Urgegensatz bildeten, und die Wechselwirkung der Erkenntniß nur in ihnen bestünde. Dabei konnte es aber nicht bleiben, weil die Urheit und Einheit des Bewußtseins, die nicht wiederhergestellt werden konnte, nun wenigstens repräsentirt werden mußte. Demnach war nur noch zu wählen, ob man die Wissenschaft auf die Vernunft, mit Unterordnung der Erfahrung, oder auf die Erfahrung, mit Dienstbarkeit der Vernunft, bauen wollte, und so war alle Philosophie als Herkules an Scheideweg gestellt, auf welchem sie für Rationalismus, oder Empirismus ihr Gelübde ablegen mußte, daher auch alle Philosophie von da an empirisch, oder rationalistisch geworden.

Diese Abirrung, welche wohl mit der in all unseren Naturverhältnissen eingetretenen Schiefe der Ekliptik zusammenhängt, führte nun aber nicht nur zu verzogenen Ergebnissen in allen Wissenschaften, sondern wirkte eben am meisten auf die Philosophie selbst zurück. Sie verkannte nun, und entstellte zunächst das Erkenntnißvermögen und seine ganze Behandlungsweise, indem sie, wie der alte Saturn, ihre eigenen Kinder verschlingen wollte, nämlich die wesentlichen und lebendigen Seelenkräfte, von welchen alle Gedanken, Empfindungen und Gefühle ausgehen, statt deren aber eben nur Steine unterschoben erhielt, nämlich Ideen als Bilder, von innen oder aussen kommend, deren Gegenstände aber immer ausser ihnen selbst lagen.

Julius Skaliger scheint eine würdigere, der Wahrheit und Wirklichkeit näher kommende Idee von

den Ideen gehabt zu haben, da er sie Semina Aeternitatis nannte, oder Zopyra, gleichsam lebendige Feuer, oder lichtvolle Strahlenzüge, die in uns verborgen lägen, aus welchen, wenn die äussere Sinne und ihre Gegenstände sich begegneten und zusammenträfen, gleichsam wie dem Kiesel durch durch den Stahl, entlockte Funken hervorbrächen. So dachte sich Lord Herbert die Seele als ein verschlossenes Buch, welches sich, bei Einwirkung äusserer Gegenstände, öffne, und gleichsam durch sie lesbar werde. Kant's Meinung vom Ursprung der Ideen ist ein Mittelding zwischen der Ansicht von Locke und Leibnitz, ist gleichsam zwischen beiden schwankend und getheilt, er scheint daher bald für die empirische, bald für die rationale Erzeugung der Begriffe zu sein, daher läßt er die formalen Principien aus dem Verstande, die materialen aus der Erfahrung quellen.

Kant war auf dem rechten Wege, und stand der Wahrheit nahe. Hätte Kant sich beschieden, Locke's Unterordnung des Menschen unter die Welt, weil unsere Ideen nur Eindrücke von aussen, und Abdrücke der Aussenwelt sein sollten, zu widerlegen; hätte er, nicht in seiner Ueberstärke schwach, sich darauf beschränkt, die Erfahrung blos für Illustration der aus eigenem Gemüthe erzeugten und selbstgeschaffenen Ideen anzusehen, und nicht auch die Vernunft im bloßen Aussichselbstarbeiten und scheinbarem Vorbilden über die Natur gestellt, hätte er endlich nicht die eine der sich entgegengesetzten mittelbaren Erkenntnißquellen, nämlich die Vernunft, so einseitig weit über die andere, Erfahrung, gesetzt, so daß der sogenannte reine Verstand, unabhängig von aller Erfahrung, die Grundgesetze des Denkens und Handelns gleichsam aus sich selbst herausspinnen könnte, durch Herabwürdigung der sinnlichen Anschauung, und durch das Behaupten von allgemein und nothwendig gültigen Principien, ohne sich

in die eigentliche Urquelle aller Erkenntniß erhoben zu haben, als absolute Form; so würde Kant der Schöpfer nicht nur eines wahrhaft großen, sondern des wirklich wahren Systems geworden zu sein.

Kant war zuweilen auf dem Punkte, sein Verzerren des mittelbaren Wissens mit dem Ergreifen des unmittelbaren zu vertauschen; wie nah stand er, als er sagte: „Anschauung ohne Begriff ist blind, Begriff ohne Anschauung leer.“ Es ist recht lehrreich, um die mäandrischen Krümmungen und dädalischen Gänge der Reflexion kennen zu lernen, wie sich dieser große Geist innerhalb der Grenzen, die er sich gesteckt, umhergetrieben. Kant, nur zwei Erkenntnißquellen kennend (wie auch jetzt noch die meisten Philosophen nach ihm), die wesentlich von einander verschieden sind, als die reine Sinnlichkeit, und den reinen Verstand, ist durchaus antielementarisch. Er meint, Aristoteles und Locke hätten einen ganz verkehrten Weg eingeschlagen, die Erscheinung dürfte nicht zum Atribut der Dinge, sondern müßte zum Prädikat unserer Vorstellung gemacht werden; es käme nur darauf an, meinte er, alles umzukehren, er setzt daher immer das Transcendentale dem Empirischen entgegen, und zeigt dadurch, daß er schief gliedert, denn dem Empirischen ist nur Rationalismus entgegen, so wie das wahrhaft Transcendentale über beiden steht, und das Erscheinende unter beiden liegt.

Zuweilen näherte sich die Wahrheit Kant sogar an, und war recht zudringlich, sich aufdrängend gegen ihn; er aber wies sie schnöde ab. So sagte er einmal: „Wollte Jemand zwischen den zwei genannten Wegen einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, daß sie weder selbstgedachte, erste Principien a priori unserer Erkenntniß, noch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive und uns mit unserer Existenz eingepflanzte An-

lagen zum Denken wären (nämlich Verstandesformen und Denkgesetze) so eingerichtet, daß sie mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau zusammenstimmen (eine Art Präformationssystem), so würde dies wider den sogenannten Mittelweg entscheidend sein, daß in solchen Fällen den Categorien die Nothwendigkeit fehlen würde.“ So verlor diesmal Kant aus Sorge für die Gewißheit die Wahrheit, und das Natürlichste, vorherbestimmte Anlagen, schien ihm das Unwahrscheinlichste.

Wir setzen nun dagegen fest, eine höhere Ansicht, welche erkennt, daß die Noumenenwelt nicht aus unserer Vernunft stamme, und die Phänomenenwelt nicht das in der Erfahrung Liegende sei. Die Noumenenwelt liegt über und hinter uns und den Dingen, die Phänomenenwelt aber ist ein Erzeugniß beider, doch so, daß sie nur das Produkt von dem ist, was wir aufnehmen und auswirken.

Die empirische Realität wird uns auf diese Weise ideell, und die philosophische Idealität reell. Dagegen wird sowohl die Reflexionsansicht, nach welcher die Eigenschaften den Gegenständen an sich zukommen, als die, nach welcher sie unsern Vorstellungen anhängen, vernichtet. Die Erkenntnißkraft in dieser Sphäre der doppelten Mittelbarkeit des Erkennens, die Denkkraft, ist somit von dem alten Zauber und Blendwerk befreit und erlöst, selbstständig und freithätig in sich. Die Denkkraft an sich ist weder, was man Vernunft, noch, was man Erfahrung nennt, aber sie entwickelt und gestaltet sich nicht unabhängig, weder von dem einen, noch von dem andern. Sie ist da vor aller Vernunft und vor aller Erfahrung, welche denn erst aus ihr, durch und mit einander, werden und wachsen.

Der innere, reine Quell des Denkens, dem alle

Ideen entsteigen, lag verborgen unter den Bedingungen und Beziehungen seiner Entwickelung, Vernunft und Erfahrung, er aber strömt, an sich selbst alle Erfahrung und Vernunft tragend, ursprünglich, und unmittelbar, unabhängig von ihnen, das zeigt sich sowohl in den niedern Regionen der menschlichen Natur, wo noch keine Erfahrung, weil keine Sinnlichkeit, und in den höhern, wo keine Vernunft mehr, weil allein Gemüth.

So wie also Sinnlichkeit und Gemüth die zwei Urpole der Inversion, so stellen Verstand und Vernunft, oder äussere und innere Erfahrung, die zwei Seitenpole der Reflexion dar, und die in all diesen Richtungen und Bewegungen sich entwickelnde Denkkraft, von welchen dann die Ideen die selbstangeschauten Erscheinungen sind, ist nichts anderes, als die Urbewußtseinskraft, welche sich in dem menschlichen Wesen und Leben zum Geiste der Vollendung emporarbeitet, so wie dieser hinwieder unausgesetzt in sie zurückwirkt, zum offenbaren Beweis, daß auch sie in ihrem Ansich nur Eins und dasselbe sind, und auch der Sphäre des mittelbaren und abgeleiteten Bewußtseins stets zu Grunde liegen.

Wenn nämlich weder äussere Erfahrung und Verstand, noch Vernunft oder innere Erfahrung den Menschen über sich selbst hinausführen, sondern jene eben nur zu Merkmalen, die man Prädikamente der Dinge, und diese zu Ideen, die man Accidenzien der Ichheit nennen könnte, oder vielmehr nur zu Phänomenen von sich, als Objekt, und zu Categorien von sich, als Subjekt, so muß wohl die Eefahrung ihren Grund, und die Vernunft ihr Ziel im Menschen haben. Es führen daher diese beiden mittelbaren und abgeleiteten Erkenntnißweisen auf unmittelbare und ursprüngliche Erkenntnisse, so wie auf ihre gemeinsame Grundquelle zurück, jedoch auf ganz entgegengesetzten Wegen.

Wir haben bereits bewiesen, daß es für den Menschen ein unmittelbares Erkennen über der Vernunft in der Gemüthswelt gibt. Es gibt aber auch in seiner Natur ein solches vor aller Erfahrung, und unter der Sinnlichkeit, welches eben sowohl den Charakter der Urheit und Einheit trägt. Die Reflexionsphilosophie glaubte, wie in der höhern Richtung nicht weiter, als bis zur Vernunft gelangen zu können, wo denn die sogenannten reinen, oder vielmehr leeren Denkformen die Stelle wahrer Ideen vertreten mußten; so auch hier nicht weiter, als bis zur Erfahrung und Sinnlichkeit zurückgehen zu können, und kam denn in dieser Richtung dahin, daß ihr die sinnlichen Eindrücke die Elemente aller Erkenntnisse, die Aussenwelt also ihr Urquell zu sein scheinen mußte.

Wie kann nun aber eine Erfahrung gemacht, oder auch nur ein von aussen auf die Sinnlichkeit geschehener Eindruck wahrgenommen werden, wenn nicht ein, bis zu der Höhe dieser Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit bereits entwickeltes, Urbewußtsein im Menschen aufgegangen ist? Eine unmittelbare Erkenntnißweise kann bestehen ohne eine mittelbare, ja sogar ohne Sinnlichkeit, da diese auf fremdes Aeusseres gerichtet ist, wie wir bei den niedrigsten Thierklassen sehen. Dagegen setzt jede abgeleitete Erkenntnißweise eine ursprüngliche voraus. Der Mensch kommt so zu sagen sinnlos auf die Welt, erkennt wenigstens nicht sinnlich, noch weniger auf eine Weise, die entwickelte Sinnlichkeit voraussetzt, und doch hat er seine Gabe Bewußtsein, er hat Selbstgefühl, Gemeingefühl, er äussert Instinkte, und lebt großentheils noch eine lange Zeit der Kindheit in Ahnungen. Seine Sinne selbst, die der Welt zuwachsen, sind gewiß mit innern Regungen begleitet, und offenbar mehr traumartig wirkend, mehr durch Fantasie bestimmt, als durch

Wahrnehmung der Welt. Wie sinnlich, so geistig, sieht das Kind alles mehr aus sich hinaus und vor, als nach und in sich hinein? Alle Kinder sind Propheten und Poeten, und wir stören zu früh den freien, reinen Naturgang der Entwickelung durch Umwendung der Lebensrichtung, und durch Hineinarbeiten. Zum Glück ist aber auch dies Gegenwirken Reiz, und wird überwältigt. Es wirkt eine geistige Lebenskraft, die, wie die körperliche des Wachsthums, um so größer und mächtiger ist, je näher ihrem Ursprung, und mehr Trieb als Sinn, der Sinn selbst durch eine geheime Erkenntnißkraft geleitet, die gleichsam Alles schon zum Voraus weiß und kennt. Das Kind sucht nicht nur die Mutterbrust, es hat sein sichtbares Sehnen oder Grauen beim Anblick noch nie gesehener, ihm unbekannter Gegenstände; auch wenn es noch nie gefallen, schauert es zusammen, wenn der es tragende Arm schwankt. Es liest und versteht Freude auf Gesichtern, und alle andern Gefühle. Es träumt, aber gewiß eine künftige Welt. Gehen lernt es von sich, und seine Sprache schafft es sich bestentheils aus dem gegebenen Material. Und die Fragen bei größerer Reife, zeugen die nicht von einem Bewußtsein, das aus sich selbst schöpft? Wie viele Spuren zeigen sich nicht von einer eigenen wachsenden, oft recht systematisch fortschreitenden Philosophie aus innern Principien, die den unsrigen gleichen, und lange der in Vernunft und Erfahrung zersetzten Denkkraft, lange der Scheidung von Gefühl und Verstand vorauseilen? Und der erwachsene Mensch, wenn er sich auch nicht mehr in diese Lage zurückdenken kann, ist es ihm nicht möglich, den Kindesmenschen, der alle Keime des Werdenden begreift, noch in sich zu finden? Bleibt nicht besonders die Fantasie, dies alles anregende und auffrischende Vermögen, ewig jung? Geht nicht alle Aussicht in die Ferne, alles

Streben in die Zukunft? Wissen wir nicht Alles, gleichsam im Vorgefühl, in dunkler Vorstellung, ehe wir ihm nur nachdenken, und es in Klarheit fassen können? Sind nicht hier die Quellen zu suchen, von denjenigen Vorgefühlen, und Erwartungen, Anticipationen, und Grundanschauungen der Dinge, die der Erfahrung vorangehen, die selbst das Bewußtsein zu begründen scheinen, und die man doch, sonderbar genug, aus Allgemeinbegriffen und Categorien, die erst spät in der Intelligenz wachsen, hat herleiten wollen? Sind wohl die Stoiker und Mathematiker, dem Namen nach zu urtheilen, auf einer bessern Spur gewesen, da sie diese Urideen und Gemüthsaxiome: Prælepses und Ennoias nannten? Es ist, als ob der Mensch die Welt im unmittelbaren Ausgehen von sich selbst besser verstünde, als wenigstens im Anfang seiner Rückkehr aus ihr, wenn er auch glaubt, sie in sich erst aufgenommen zu haben. Was er wieder als Welt aufnimmt, ist ja nichts als seine vorläufige Schöpfung, und die offenbart sich ihm selbst erst im Geiste der Vollendung. Der Reflexion geht eine Art von Refraktion vor. Die übersinnliche Erkenntniß ist gleichsam nur der zurückgeworfene Strahl, wie die untersinnliche der auffallende auf die Aussendinge, oder Einfallslothe des menschlichen Geistes. Worauf ist all unser besonnenes und freithätiges Einwirken gerichtet, als auf solch einen ewig von selbst in uns fortquellenden, oder wogenden Ideenstrom, und was ist es mehr, als ein Leiten und Entwickeln? Freilich nimmt diese Wesensrichtung und Lebensbewegung immer mehr und mehr ab, unter dem Einfluß der Erziehung, des Erlernens, des Aneignens und Gewöhnens, so wie unsere Seelenkräfte aus jener Ureinheit, in welcher sie ineinander schlummern, und einander wecken, immer mehr und mehr in mannichfache Verzweigungen und Umwandlungen übergehen, bis der in

seinem eigenen Wesen zur guten Hälfte sich entfremdete, und in sich selbst versetzte Mensch in den Zustand geräth, den Campanella so treffend schildert:

„Sic anima intra opacum corpus habitat et has operationes operatur, non videns se neque opus suum, et prospicit per fenestras oculorum, et inspicit anatomias, et interrogat alios, quid ipsa anima sit, cur stet in corpore, quis posuerit eam ibi, et quasi ebrius a somno furgens interrogat de se ipso et de his, quæ fecit in ebrietate, et quomodo ab alio cubiculo sit repositus."

So wäre denn die menschliche Natur, ausserdem, daß das Urbewußtsein jeder mittelbaren und abgeleiteten Erkenntnißweise zu Grunde läge, und all ihre Arten und Grade mit einander verbände, noch an zwei ihrer Enden mit demselben verknüpft, dort wo der Geist durch das leibliche Leben in die Sinnenwelt übergeht, und hier, wo die Sinnenwelt durch das Seelenwesen wieder in den Geist zurückgeführt wird.

Menon: „Und auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, o Sokrates! wovon du überall gar nicht weißt, was es ist? Denn als welches Besondere von Allem, was du nicht weißt, willst du es denn dir vorlegen? Oder, wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daß es dieses ist, was du nicht wußtest?"

Sokrates: „Ich verstehe, was du sagen willst, Menon! Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst. Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder, was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja denn auch nicht, was er suchen soll."

Was der streitsüchtige Satz aussagt, ist denn aber doch wahr und gewiß, und Sokrates und Plato müssen ihn dafür gehalten haben, da sie ihn zu lösen suchten, und jener seine Fragmethode darauf baute, dieser seine Erinnerungslehre daran knüpfte. Träg sollen wir uns dadurch nicht machen lassen, meinen sie, wie weichliche Menschen; denn das Suchen und Lernen sei ganz und gar Erinnerung, wir suchten und lernten also nur, was wir einst gewußt, und wieder vergessen hätten. Lasset uns die Lösung des Satzes umkehren und sagen, wir wissen, was wir suchen und lernen sollen, denn wir haben eine Vorahnung von all dem, was wir suchen und lernen können. In dem Ewigen ist das Wissen der Weisheit, und das Ewige ist in dem Menschen. Erinnerung führt ihn zum Ursprung, und Ahnung zur Vollendung seines Bewußtseins im Ewigen, oder im Urbewußtsein.

5.

Seelenlehre mit zwei Psychen.

Lange bin ich dem Verstand und der Vernunft nachgegangen und nachgehangen, denn ich glaubte, sie zusammen zeugten die Weisheit, und habe die Weisheit auch gesucht am hellen Tage und in dunkler Nacht, in der Welt, im Leben, in heiligen, wie in unheiligen Büchern, bei den Thieren und Pflanzen, wie unter den Menschen; ich habe nach ihr gefragt, bei den Sternen und bei den Steinen, die Natur, und mich selbst, Himmel und Erde, und habe wohl Verstand gefunden in Allem, aber keine Weisheit, die vor Gott und der Welt bestünde, und mich lehren konnte, woher ich gekommen, was ich jetzt hier sei und soll, und was zu werden ich bestimmt? — Denn dies war es, was mir immer am tiefsten im Sinn, und überall zunächst am Herzen lag.

Und wenn ich so sann und forschend mich vertiefte, fühlte ich innig und heiß in mir jene Angstqual der Seele sieden, und jenes Angstrad der Natur rollen und rasseln, wie Böhme und andere, bald wie Schrack in dem Zweifel, bald wie Blitz in dem Meinen, bald wie Glast in dem Glauben; aber es lief in dem Rade Alles um, und durch einander, und die Angst gebar die unaussprechlichste Bangigkeit in mir, mit geistigen Fieberschauern, bis zur furchtbarsten Gemüthsnoth. Ich empfand

immer inniger, und schmerzlicher, was das heißt, was Göthe seinen Faust sagen läßt:

— — Daß wir nichts wissen können,
Das will mir schier das Herz verbrennen.

Und ich ward lebendig inne, daß jedes menschliche Herz, und aller menschliche Geist, da durch muß, wenn sie ins lichtere Dasein, und zu ihrem bessern Selbst gelangen sollen. Um aber aus seiner dunklern Natur und ihrem niedern Zustande herauszukommen, darf der Mensch eben so wenig in vermessenem Stolz und Uebermuth eine fremde unmenschliche Kraft in sich aufrufen, als er nach der gewöhnlichen Armensündertheorie Erlösung, Licht und Heil nur in äussern menschlichen Satzungen und Werken suchen soll. Ich ward inne, daß das, was man Wiedergeburt und Auferstehung, oder Umwandlung des Menschen, Einkehr in sich, das Zusichkommen, die Erweckung, oder den Durchbruch genannt hat, das ganze menschliche Wesen durchlaufe, und im Grunde nichts anderes, als des Lebens eigener, höchster Lichtblick sei, so wie die Angstqual, und all das innere Kreuz und Leiden eben nur den Zwist und Streit, den Seelenkampf der Natur darstelle vor der Erleuchtung, Gnadenwahl, Heiligung, und Erlösung aus dem Zustand der Verdunkelung und Versenkung, der als Sündenfall, Verlust der Unschuld, Erbsünde des Geschlechts den Ausgang der Natur aus Gott, und den Uebergang von dieser zur Sinnlichkeit, und zur Welt bezeichnet. Ich ward inne, daß der Mensch wohl durch Lehre und Hülfe, durch Beispiel und Vorbild, durch Führung in sich und zu sich selbst gebracht werden könne, aber nicht, ohne daß er zuförderst seinen physischen Arzt, seinen Seelenarzt, Erlöser, Erzieher, und Vollender in sich selbst auffinde und befolge, so wie Niemand den physisch Erkrankten oder Erschöpften heilen,

stärken, und aufrichten kann, anders, als durch Anregung, Bethätigung, und Leitung der göttlichen Heilkraft seiner eigenen Natur.

Aber es ist auch hier nicht nur die Rede von Vorgängen und Zuständen in dem erscheinenden Naturmenschen, und nicht blos von dem alltäglichen Streit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, welche in diesem Kampfe höchstens die Rollen untergeordneter, für und gegen verbündeter Mächte spielen können, sondern von einem Zwist der eigentlichen menschlichen Natur, welche, als eine übernatürliche, von den Philosophen dem Menschen abgesprochen, von den Theologen aber ihm entzogen zu werden pflegt. Es ist nun aber eben diese Natur, welche in dem menschlichen Wesen und Leben die alleine und ewige ist; es ist die innere und höhere, unsinnliche Natur, von welcher die äussere und niedere sinnliche, und zwar Verstand und Vernunft, Gefühl und Empfindung inbegriffen, nur den Ausdruck und Erfolg in der Erscheinungswelt offenbart, daher wir denn keinen Anstand nehmen, diese Natur und ihre Geschichte nicht nur als das Wesen und Leben im ganzen menschlichen Dasein und Wandel, sondern auch als das Geheimniß zu betrachten, das in jeder besondern Sphäre der menschlichen Erkenntniß und Thatkraft wiederkehrt, und alles Leiden und Wirken bedingt.

Solch eine Sphäre im Menschen, und zwar von den zwei umfassendsten die eine, ist die der Erkenntniß. Wir nehmen aber die Idee des Erkennens, wie sichs ziemt, in ihrem vollsten, weitesten Sinn, und befassen in ihr jede Art und jeden Grad desselben, deren die menschliche Natur fähig ist, damit wir zu richtiger und deutlicher Einsicht in seinen Organismus und Lebensprozeß gelangen, den wir, der eben erörterten Idee zufolge, als natürlich und nothwendig voraussetzen müssen. An einer

umfassenden und zusammenhängenden Ergründung der Art hat es aber der Philosophie überhaupt noch gefehlt, da sie nur von einem äusserlichen und einseitigen Bewußtsein ausgegangen ist, und ihre Systeme blos darauf gebaut hat.

Das Bewußtsein ist zunächst ein Einfaches, es muß eine Einheit und eine Urheit sein, wie wir gezeigt haben; und doch ist es nothwendig auch wieder so mannigfaltig und wandelbar, wie die Erkenntnißweisen selbst sind. Wer die verschiedenen und abwechselnden Arten und Grade des Bewußtseins und der Erkenntniß, wie sie im Menschen liegen und hervortreten, und sich noch weit contrastirender, als Tag und Nacht, entgegengesetzt sind, da sie über das Wachen und Schlafen selbst hinausgehen, kennen lernen will, darf nicht nur die Sinnlichkeit, und nicht allein den Verstand und die Vernunft, die über ihr, und nicht blos die Gefühle und Empfindungen, die unter ihr liegen, ins Auge fassen, er muß sie verfolgen bis in ihre äussersten Tiefen und Höhen, in ihre geheimsten Gründe, welche gleichsam des Geistes überirdische und unterirdische Geburt bezeichnen.

An diesen zwei Grenzen, da, wo die tiefe Mitternacht dem jungen Morgen zudämmert, und dort, wo der stille Abend sich einem neuen Tage zuwendet, sind, wie in der Naturwelt, so auch im Menschengeist, noch dunkle, unbekannte Regionen, und in ihnen treten wunderbare Meteore des Geistes hervor, so ungleich, weil sich ganz entgegen in Richtung und Bewegung, und so ähnlich, weil beide zeugen, wie der Morgenglanz und die Abendröthe, von dem einen hohen Gestirn, das in ihnen auf und unter geht, von der Sonne des Geistes. Von dieser Sonne des Geistes, wie von der Weltsonne, sie sei kommend, sie sei gehend, zeugt die Erscheinung mit ihrem weissagenden und mit ihrem erinnerungsvollen

Lichte, so wie mit ihrer aufweckenden und erquickenden Wärme, treuer und reiner, als wenn sie sengend und blendend am heißen, hellen Mittag steht, im Südan der Sinnlichkeit.

So wie nun die kühle, stille Mitternacht die zweifache Geburtsstätte ist, sowohl des frühern Morgenlebens, das wir schon im Vormittage verloren haben, als des spätern Abendlebens, das wir im Nachmittage noch nicht erreichen können, und doch die Sonne immer am Himmel steht, so ists im Menschen mit der Geistessonne, mit der ewigen, alleinigen Erkenntnißquelle, welche dort im Osten noch nicht aufgegangen Urbewußtsein, und hier im Westen untergegangen Geist der Vollendung wird, über dem Horizonte aber, vor, in, und nach dem Mittag, uns nur gebrochene Strahlen und Ströme von Licht und Wärme sendet, so daß wir an Nebensonnen zu glauben anfangen, oder gar die Sonne um die Erde kreisen lassen.

Besser aber wird es sein, haben wir einmal der Geistessonne Bahn und Lauf ausser und über dem Horizonte der Mittagsphilosophie erkannt, wir fragen, was kann das Licht und die Wärme, da, wo wir sie nicht mehr sinnlich schauen und fühlen können, diesseits des Morgens und jenseits des Abends sein?

Und wir fragen weiter, wer hat werden und wer hat sterben sehen, was er nicht weniger geliebt, und nicht weniger gelebt, als sich selbst, und nicht wahrgenommen, daß im Werdenden Geist und Herz noch in ungeschiedener, im Sterbenden in wieder werdender Einheit, dort eine vergangene Innenwelt, hier eine sich annähernde Zukunft lichter und tiefer träumen, als wir unsere Aussenwelt und Gegenwart zu empfinden und zu denken, zu fühlen und zu schauen vermögen, und was ist jene geheimnißvolle und wunderbare Kraft im menschlichen Gemüthe, die gleichsam seine Seele, als Wurzel

und Wipfel, als Keim und Frucht des menschlichen Geistes erscheint?

Wir wagen es, sie als Fantasie zu bezeichnen, doch nicht als die von Vernunft und Gefühl geschiedene, arme und kranke Tochter der Sinnlichkeit, bedeutsamer Weise Einbildungskraft genannt, auch nicht das endliche Vorsehungsvermögen, noch das zeitliche Gedächtniß, nicht die sinnliche Vorstellung, noch die geistige Dichtkraft, wohl aber dies Alles in Einem, wie es im entwickelten und zerstreuten Sinnenleben nicht erlebt wird. Es ist dies ein traumartiges Erkennen, in welchem aber alles irdische, wirkliche Bewußtsein, wie es sich äusserlich in seiner Laufbahn und seinem Kreislauf zerlegt und bewegt, auf- und untergeht, und uns das Urlicht nur im Sonnenschein oder Mondschimmer zeigt. Dies traumartige Erkennen, schon bestimmt angedeutet in unsern Blicken ins Wesen des Menschen, bricht hervor da unter und dort über den Wechselzuständen von Seel und Leib, die wir jeden Tag und jede Nacht, im Wachen und im Schlafen, durchlaufen; denn es wacht der Mensch wahrhaft nur im Geiste, in welchem, nur wenn der Traum des Wachens wirklich aufgelöset wird, oder wenn die Seele ihre Psychenhülle durchbrochen, und ihre eigenen überirdischen Flügel im Sternenlichte des ewigen Himmels gelichtet hat; dann schaut er das Göttliche von Angesicht zu Angesicht, wie es den Heiligen schon diesseits, den Seligen aber erst jenseits gestattet ist. Dies Schauen nennen wir den Geist der Vollendung des Urbewußtseins der menschlichen Natur.

Unser Zeitalter, welches die Unruhe mitten im Frieden, das Mißvergnügen und Unbehagen bei aller Gesetzlichkeit, die Unzufriedenheit mit der Gegenwart, das Sehnen nach der Vergangenheit, das Ahnen der Zukunft, großartige Offenbarung in beiden Richtungen,

Ueberschwenglichkeit ihrer Bewegungen, Zeichen und Wunder aller Art charakterisiren, nähert sich selbst solch einem traumartigen Erkennen an, und mag uns dafür bürgen, daß das ganze Geschlecht jetzt mitten in jenem Angstrade, in jenem fieberhaften Wehen der Geister und Herzen, welche wie oben angedeutet, begriffen sei. Diese erst noch werdende Zeit hat sich bis jetzt nicht zu erheben und selbsteingreifend in das Rad fortzubewegen vermocht, was ihr eigener Verrath, und ihre Sünde gegen sich selbst ist, sie ist vielmehr verzagt und scheu, falsch und feig, und darum auch siechend und gährend, vor der Lösung ihrer Aufgabe zurückgeflohen, wie wir in dem ersten Aufsatze: „Die Idee des Staats und das Wesen der Volksvertretung", und unser ehemalige Freund in dem zweiten: „Der Kampf zwischen Papstthum und Katholicismus", im ersten Heft des schweizerischen Museums, Jahrgang 1816, gezeigt haben. Der gewaltige Geist, der sie vorwärts peitscht und drängt, hat in ihr nur eine Art von Delirium tremens, oder eine Art von Seekrankheit hervorgebracht, daß sie zwar nothgedrungen fortschiffend auf dem Ozean der Weltgeschichte, oder auf dem großen Lebensstrome, selbst gar zu sehr ins weite Unbekannte fortzueilen, Land und Leute mit den Ufern zurückfliehen zu sehen wähnte, und mit Segeln, und Rudern, und Schalten gegen die vorwärts treibenden, schäumenden und zürnenden Wellen und Wirbel rückwärts zu arbeiten anfing, die aber immer ungestümmer und wilder das knarrende, ohnmächtig widerstrebende Schiff sammt seiner Mannschaft und Hauptmannschaft, dem Lauf des Stromes entlang, in neue Stürme und Gefahren fortrissen, bis es endlich sich glücklich schätzte, in Hafen von Navarin einlaufen zu können, wie es der englische Prophet der bürgerlichen und religiösen Freiheit beider Welten vorhergesehen.

Dies ist das Bild der äussern, thätigen Seite der Zeit; nun auch — man verzeihe die kleine Episode von zwei Sätzen, die zur Selbsterkenntniß und zu unserer Beweisführung durchaus nöthig ist — noch das Bild der innern Gegenwart! Es ist ein großer Theil unserer nervenschwachen, in der Sinnlichkeit und in ihrer Welt ausgelebten Zeitgenossen thierisch-magnetisch und pietistisch-somnambul geworden. Was aber noch sprechender ist, die Magnetiseurs sind von den Magnetisirten, und die Tagwacher von den Nachtwandlern, verkehrter Weise, und ohne daß sie es nur merkten, in einer in die rückschreitende, äussere Bewegung der Zeit vollkommen einschlagende Richtung, in die unterirdischen Hünengräber und Katakomben, Schachten und Gruben der menschlichen Natur hinab, und in den tollen Wahn hineingezogen worden, als hätten sie nur in dem Hellsehen im Dunkel, wie wir diese Erscheinung schon anderswo bezeichnet, das Höchste und Letzte im Menschen, die geistige Verklärung und sittliche Vollendung, gefunden. Die im Geiste der Zeit verfaßten Zeitschriften zeugen alle dafür, daß sie die größte der in sie gefallenen Entdeckungen, nämlich die von unserm Landsmann Meßmer ausgegangene Wiederauffindung der uralten Vorwelt in der menschlichen Natur, einerseits nur als thierischen Magnetismus auffaßte, und andererseits die somnambule Clairvoyance nicht für das erkannte, was sie ist, sondern geradezu mit ihrem höchsten Gegentheil, mit dem alle Sinnlichkeit übersteigenden, alle Grade und Arten menschlicher Erkenntniß hinter sich zurücklassenden, Schauen des Geistes der Vollendung verwechselte; und sogar die aus dieser göttlichen Quelle, auf eine ganz andere Weise, als durch die Dünste der Pythia oder den Rausch der Sybillen, hervorgegangene Offenbarungen und Wunder, aus den dunkeln Niederungen thierischer

Schlaftrunkenheit erklären wollte, wie in den übrigens gehaltvollen und lehrreichen Schriften von Kluge, Kieser, Eschenmaier, Passavant u. s. f. zu sehen ist.

Ganz was anderes war nämlich der ursprüngliche Zustand und unmittelbare Vorgang in dem ersten Naturstand und Lebensalter des aus Gott hervorgegangenen Menschengeschlechts, als zeit- und ortgemäße Aeusserung des noch unreflektirten Urbewußtseins, ganz was anders, als was jetzt in dieser Weltperiode und auf der Stufe unserer Entwickelung nur ein auf daseiende und vorwaltende Reflexion und Sinnlichkeit erfolgendes Zurücksinken ist, das sich wirklich nur, als vereinzelter und vorübergehender Zustand, auf krankhaftem und halbkünstlichem Wege darstellt. Abgesehen also von den einzelnen Aufhellungen und Nutzanwendungen, welche die Naturkunde und Heilkunst daraus zu ziehen mit löblichem Eifer bemüht ist, liegt doch der höchste Werth in der Entdeckung und Erkenntniß des Zustandes, der uns die bis jetzt verschlossene Natur dieser Tiefen, die völlig verlorene Quelle unseres Urbewußtseins, und des Urzustandes unserer Natur überhaupt, mit seiner prophetischen Richtung, das Helldunkel und Stillleben der Altväter unseres Geschlechts in der vorweltlichen Heimath wieder auffinden lehrte.

Obgleich Freund Schubert in seiner gemüthreichen Schrift: Nachtseite der Naturwissenschaft, auch gleich den ersten Geistern unserer Zeit mit einseitiger Verkennung der Doppelrichtung des Lebens sich zu vorliebig dem Ursprung, den altheimathlichen Hütten, und der längst im Morgen vergangenen Nacht zugewandt, so hat er doch das Göttliche von der gewöhnlichen Versunkenheit rein erhalten, und sogar gezeigt, wie immer in der Geschichte höhere Kräfte die niederern, z. B. die christliche Weisheit und Thatkraft die heidnische überwunden,

so wie einst die jüdische Nacht von der ägyptischen sich losgewunden habe; und wird also bei weiterer Durchführung seiner Ansichten mit den hier entwickelten zusammentreffen müssen. Der Rückfall des Menschen in thierischen Magnetismus, oder das Phänomen des Hellsehendwerdens im Dunkeln, ist für jeden erwachsenen und entwickelten Menschen gleichsam eine Rückkehr aus dem Mittagslicht durch die Schatten der Nacht in den Vormorgen des Werdens. Der Weg, auf dem man von der Mitte des Sinnensystems (dem Cerebralsystem) aus in das untersinnliche Sonnengeflecht (Abdominalsystem) gelangt, ist geradezu der entgegengesetzte von demjenigen, der im ordentlichen Lebensgang durch Entwickelung der Sinnlichkeit, und die dadurch bedingte Gemüthsbildung aufsteigend zum Geiste der Vollendung führt. Der thierische Magnetismus verkehrt die Lebensrichtung und natürliche Bewegung des von Gott unmittelbar ausgehenden Urbewußtseins. Dieses Urbewußtsein bildet den Keim, wovon der unter dem Einflusse der sinnlichen Atmosphäre des ganzen irdischen Lebens zur Vollendung gereifte Geist die Frucht ist. Ungeachtet also der zwei sehr natürlichen, und von einander unablösbaren Gegenbewegungen, die sich im Untergehen der überirdischen Vorwelt in die irdische Welt, und des Aufgehens der irdischen in die überirdische Nachwelt darstellt, findet, innerlich und an sich betrachtet, in des Menschen Natur ein ewiges Fortschreiten der Seele statt, und jene Gegenbewegungen gehen nur in einer Doppelpsyche vor, deren Dasein wir nachweisen werden. Die Seele ist die überirdische Sonne des Menschen, welche im Aufstehen und Untergehen, in dem Verschwinden und Wiederkehren ihrer irdischen Psychenerscheinung für sich eine höhere Bahn und einen Kreislauf verfolgt, der stets über sich hinaus führt,

bis sie dereinst irdisch verglüht wirklich in einen neuen Himmel übergeht.

So spricht die ganze Natur, mit ihrer großen und kleinen Bilderwelt in einer Menge von Analogien und Symbolen, welche nur das menschliche Gemüth als innerer Gegenstand dieser Andeutungen und Weissagungen versteht, dafür, daß das Urbewußtsein und der Vollendungsgeist noch eine höhere, innere, ewige und alleine Quelle habe, welche aber als solche, als Ursprung des Urbewußtseins, und als Abgrund des vollendeten Geistes nichts anderes, als die wahrhafte und wirklichste in Gott ruhende, verborgene menschliche Natur sei. Diese göttlich-menschliche Natur, als Anfang und Ende, als Mitte und Umfang von sich selbst in dem irdischen Zustand und in den zeitlichen Vorgängen, erscheint niemals und nirgends in der Erscheinungswelt selbst; als solche hat sie sich nur einmal mitten unter den Menschen in ihrem reinsten Lichte und höchsten Lebensblick, aus der Unendlichkeit hervorgetreten, durch die ganze Natur und Geschichte der Erde hingeworfen; aber auch keiner von den Menschen, die waren, und von denen keiner, die noch sein werden, weset und lebt ohne diese übernatürliche Natur. Nichts anders, als diese Natur, ist es auch, welche von ächt christlichen Philosophen als Quell der Erleuchtung des Menschen und als Urkraft all seiner Bewegung erahnet und gedeutet worden ist, so z. B. von Malebranche in seinem Allsehen in Gott, und von Bouffier in seiner sogenannten Prémotion physique, Lehren, die jedoch noch immer einer nähern Ausführung und Bestimmung bedurften, welche sie nun in unserer Ansicht finden, so wie sie durch diese vor der ihnen naheliegenden Ausartung in falsche und verderbliche Inspirationstheorien und Prädestinationssysteme verwahrt werden.

Hier ist wohl auch die Art zu erwähnen, wie die Mystik meistens den Menschen in Gott, so wie die Philosophie Gott im Menschen verlierend, dies Urverhältniß der menschlichen Natur, das anthroposophisch zu ergründen der Mensch sich begnügen soll, in theosophischen Spekulationen von sich auf Gott selbst übertragen hat, wie bei Böhme, in der Aurora, und dem Mysterium, bei Baader in Fermenta Cognitionis, in Schellings Lehre von dem Grund und Ungrund in Gott, und besonders in dem neulich erschienenen Fragmente eines Systems spekulativer Theologie von Daumer nachzusehen ist. In Böhme fließt die Hauptader dieser Ansichten, die aber nach unserer Ueberzeugung nur insofern vom Menschen aus auf Gott und Welt ihre Anwendung finden können, als sie in der menschlichen Natur begründet sind, und in dieser Hinsicht finden wir ein merkwürdiges Entsprechen von den drei theosophischen Prinzipien Böhm's mit unsern oben auseinandergesetzten anthroposophischen. Die Finsterniß und Feuerwelt ist unser Urbewußtsein, der Licht- und Hallaufgang ist unser Vollendungsgeist, und die Licht- und Liebewelt, worin Gott eigentlich Gott heißt, ist die göttlich-menschliche Natur, wie sie in unserm Gemüthe, dem Ursprung und Abgrund der zwei Welten, sich offenbart.

Die Theosophen sind zwar unter sich so wenig einig, als die Philosophen. So z. B. stellt sich Daumer in folgender, wie mir scheint, sehr richtigen und unserer Ansicht sich annähernden Bemerkung, sowohl Böhme, als Schelling und Baader, entgegen. Er sagt S. 39: Es ist zu bemerken, daß bei Böhme, wie bei Schelling, jene Verwechselung des entäusserten Gottes (des Ungrundes) mit dem Voraussetzungslosen in Gott, und der Irthum herrscht, als habe sich Gott durch den Grund selbst gefunden und erforscht,

also die Verwechselung des Setzens des λόγος ἐνδιάθετος, oder des göttlichen Selbstbewußtseinsaktes, mit dem Setzen des λόγος προφορικος, oder der Rückkehr in sich; wie denn auch in Baaders Vierzahl des Lebens und sonst das Setzen des Grundes, des Sohnes, des λόγος προφορικος als Selbstbewußtseinsakt des göttlichen Wesens behauptet wird. Jakob Böhme schreibt dem Ungrunde ein, wenn man so sagen kann, blindes Sehen zu, ein unendliches Ausschauen aus sich, ohne Einschauen, Rückkehr oder Reflexion:

Die Theosophie überhaupt trifft der Vorwurf, daß sie versäumt hat, sich anthroposophisch zu begründen, denn am Ende hat auch die Cabbala, die von den Hebräern uns unter diesem Namen überlieferte geheime Weisheit, welcher die Philosophie von Pythagoras und Platon nahe kommt, wenn sie auch wie diese über die Reflexionsphilosophie sich erhebt, dennoch ihre Anschauungen und ihre Gegenstände nicht ausser und über der menschlichen Natur. Auch die göttlichen, wie die irdischen Dinge, erscheinen dem Menschen menschlich. Wir wenden uns daher wieder zu unserer Aufgabe zurück.

In entgegengesetzter Richtung von den Theosophen irrten die Philosophen von der Anthroposophie ab. Sie giengen, wie jene vom Göttlichen, vom Irdischen aus, und faßten die menschliche Natur nur in der Erscheinung. Diese Natur zersetzte sich ihnen daher in eine Doppelnatur, in welcher dann nimmer versöhnbar eine reingeistige Seele, und ein kraßkörperlicher Leib ausser einander zu stehen kamen, und ein von dem wirklichen Dasein, in welchem der Mensch auf Erden sich findet, ganz verschiedenes, und mit ihm nicht zusammenhängendes Leben erst in der Zukunft in einer andern Welt, erwartet werden mußte. Daher denn die Nothwendigkeit von

Hypothesen, um die Einheit der getrennten Reiche der Freiheit und der Natur, und die zerrissene natürliche Gemeinschaft, und den lebendigen Verkehr von Seele und Leib auf künstlichersonnene Weise wieder herzustellen.

Die drei Hypothesen über die Gemeinschaft und den Verkehr zwischen Seele und Leib sind folgende. Die erste und älteste ist die des sogenannten physischen Einflusses. Die als geistig angenommene Seele sollte die von ihr abhängigen Veränderungen in dem als materiell vorausgesetzten Körper, und dieser umgekehrt die von ihm ausgehenden Bestimmungen unmittelbar in jener hervorbringen — eine Hypothese also, in der das Gefolgerte dem Vorausgesetzten widersprach, da ja zwischen Geist und Materie kein wechselweiser Einfluß statt finden kann. Die zweite Hypothese war das System der sogenannten Gelegenheitsursache. Da nämlich der vorerwähnte Widerspruch, daß zwei ganz heterogene Substanzen auf einander wirken sollten, eingesehen war, ließen die Carthesianer Seele und Leib für sich stehend von aussen oder innen angeregt und verändert werden, da aber kein Uebergang der Verschiedenheit wegen möglich, mußte der Schöpfer fortwährenden Beistand leisten, und bald die Vorstellungen der Seele in Veränderungen im Körper, bald diese in jene übersetzen; Gott ward also zur Lösung des Knotens herbeigerufen, und das Natürliche durch ein immerwährend Wunder erklärt. Bei diesen Voraussetzungen war noch eine Annahme möglich, und diese stellte Leibniz auf. Gleichsam nur, um Gott die so oft wiederholte Mühe der Einmischung, und die wirklich oft seiner unwürdige unmittelbare Mitwirkung zu den Verrichtungen der Seelen und Körper in dieser Welt zu ersparen, dachte er sich, Gott habe die beiden Substanzen so eingerichtet und zusammengeordnet, daß jede, ihr eigen Gesetz befolgend,

mit der andern übereinstimmte, als wenn eine in die andere einwirkte, oder Gott jeden Augenblick Hand anlegte. Seele und Leib wurden dann wirklich als zwei Uhren betrachtet, wovon jede für sich, aber mit der andern zusammentreffend gienge, und das System vorherbestimmte Harmonie genannt. So wollten die Philosophen, weil sie sich nicht zur Idee der Einheit von Geist und Materie in der menschlichen Natur zu erheben vermochten, lieber die an sich richtige Hypothese des gegenseitigen und wechselweisen natürlichen und lebendigen Einflusses fahren lassen, als den Glauben an die Heterogenetät der zwei Substanzen aufgeben.

Auch die Neuern bauten auf diesem Wege fort, denn auch ihnen war der Gegensatz und Unterschied von Seele und Leib das Erste und Feste, wovon sie ausgiengen. Auf diesem Standpunkte, welcher der in der neuern Philosophie überhaupt herrschenden Voraussetzung des Dualismus von Idealem und Realem entspricht, war es eben so wenig möglich, die auf den Urgegensatz von Geist und Materie sich beziehende wahre Verschiedenheit von Seele und Leib einzusehen, als die über alle diese Gegensätze und ihre Wechselwirkungen erhabene Natur aufzufinden. Da aber die Philosophie in keinem Widerspruche und auch in nichts Unerklärtem ausruhen kann, bildeten sich in dem Geiste der höherstehenden Zeit, welche Urheit und Einheit in der menschlichen Natur ahnete, aber noch nicht sie in ihrem eigentlichen tiefen Sein zu erreichen vermochte, wieder drei Hypothesen über Gemeinschaft und Verkehr von Seele und Leib aus, in welche wir jetzt unsere Zeitgenossen getheilt sehen. Die Einheit wird nämlich in einen der beiden Gegensätze gesetzt. Die Hauptsubstanz ist der Leib, der organische Körper, und alle Seelenwirkungen sind nur die Resultate der Entwickelung des physischen Lebens, dies ist der bisher herr-

schende physiologische Standpunkt; oder die Seele ist die Hauptsubstanz, und sie ist auch der dynamische Quell des Lebens, alle natürlichen Veränderungen sind nur eine Folgewirkung der psychischen Kraft, dies ist der bisher geltende psychologische Standpunkt. Endlich glaubt eine dritte Partei, aber irrig, den eigentlichen metaphysischen Standpunkt erreicht zu haben. Sie setzt nämlich zwischen den zwei Substanzen eine sogenannte mittlere, eine wahre Laelia Caelia Crispis, Geist genannt, welche Seele und Leib, eins und das andere, und weder eins noch das andere seiend, unter sich in der Sphäre ihrer Wechselwirkung verbinden, und die Identität des Heterogenen, oder die Indifferenz der polarisch sich entgegengesetzten Extreme darstellen soll. Ganz gewiß hat nun aber der Physiolog, der den Gegensatz von der Natur und dem Leben festhalten will, viel gegen die eine, und der Psycholog, welcher den der Vernunft und Freiheit fordert, nicht weniger gegen die andere der Oppositionslehren, noch mehr der Anthropolog gegen die menschliches Wesen und Leben aufhebende Identisirung, am meisten aber wohl der Theolog einzuwenden gegen alle drei, die ihm auf gleiche Weise den Geist, der im Gegensatz zum Fleische steht, und das Gesetz, das im Herzen dem in den Gliedern waltenden übergeordnet ist, vernichten.

Den unverkennbaren Gegensatz und immerwährenden Widerstreit in der menschlichen Natur zu lösen, sind im Alterthum auch schon Auswege anderer Art gesucht worden. Xenophon läßt in seiner Cyropädie einmal den Araspes sagen: „Ich sehe deutlich, daß ich zwei Seelen habe. Die Liebe, dieser große Sophist, hat mich eine neue Philosophie gelehrt. Besäße ich nur eine einzige Seele, so könnte diese nicht zugleich gut und böse sein, nicht das Gute und das Böse lieben, nicht

in demselben Augenblick etwas thun, und nicht thun wollen. Ein offenbarer Beweis, daß ich zwo Seelen habe. Wenn die gute die Wache hat, thut sie Gutes, herrscht hingegen die böse, so verrichtet sie schlechte Handlungen." Und ein ander Mal führt Xenophon den Cyrus also redend ein: „Jetzt aber sehet ihr, wie dem Tode nichts so ähnlich ist, als der Schlaf; nun weisen aber die Seelen der Schlafenden vortrefflich ihre Göttlichkeit. Denn, wenn sie ruhig und frei sind, so sehen sie das Künftige vorher; daher kann man leicht denken, wie vortrefflich sie sein würden, wenn sie ganz von den Banden des Leibes befreit wären."

Diese Philosophen nehmen zwei Seelenwesen und zwei Zustände im Menschen an, bei welchen die Einheit und Stetigkeit der menschlichen Seele verloren geht. Es ist dies die Lehre der Medea bei Ovid: Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido, Mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor. — Es ist die Lehre, welche in neuerer Zeit nach Rousseau's Vorgang Salaville zu einem eigentlichen Systeme ausgebildet hat. L'homme et la Société, ou nouvelle Théorie de la nature humaine, et de l'état social. Paris an VII. In diesem Systeme, welches, seiner Eigenthümlichkeit wegen, mit der es den Zwiespalt der Natur festhält, größere Aufmerksamkeit verdient hätte, als ihm geworden, werden gradezu zwei unter sich verschiedene Substanzen und Energien in der menschlichen Natur angenommen, und der Mensch als eine Mischung (wie sein Name andeutet) oder Zusammensetzung aus einer moralischen und einer physischen Natur betrachtet, daher sich in ihr eine doppelte Erkenntniß, von physischen und geistigen Gegenständen, und eine zweifache Willenskraft, auf das sittliche und auf das

sinnliche Dasein gerichtet, offenbare und verwirkliche. Und so verschieden von Salaville auch Paskal ist (s. Pensées sur la Religion), so zeigt sich doch im Wesentlichen eine Einstimmung, welche uns eigentlich erst die tiefe Dissonnanz, die in des immer Feuerschlünde und offene Himmel sehende Paskal's Seele lag, verstehen lehrt. „Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles, que la véritable religion nous enseigne, qu'il y a en lui quelque quand principe de grandeur, et en même temps quelque grand principe de misère. Car il faut que la véritable religion connoisse a fond notre nature, c'est-à-dire, ce qu'elle a de grand, et tout ce qu'elle a de misérable, et la raison de l'un et de l'autre. Il faut encore qu'elle nous rende raison des étonnantes contrariétés qui s'y rencontrent. S'il y a un seul principe de tout, une seule fin de tout, il faut que la vraie religion nous enseigne à n'adorer que lui, et à n'aimer que lui."

Aber Paskal war, wie Salaville, zerrissen in sich selbst, und wie dieser im Menschen nur ein Zusammengesetztes von zwei Naturen sah, so sah Paskal das Prinzip und den Endzweck der menschlichen Natur nur ausser dem Menschen, des Menschen Elend nur in der Erbsünde, und seine Größe nur in der Erlösung von dieser durch das Positive.

Ueberhaupt tadeln wir nur an diesem, so wie an allen vorerwähnten Philosophen und Theologen, daß sie ihre Anthroposophie vielmehr aus Reflexion und Spekulation, oder Autorität und Dogmatik, als aus ihrem Urbewußtsein, oder dem eignen in Religion vollendeten Geiste geschöpft haben. Nur die ursprüngliche und unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen in seiner Natur führt den Menschen zur Selbsterkenntniß seiner wesenhaften Persönlichkeit und lebendigen Spontaneität,

wofür bis jetzt nur einzelne abgeleitete und mittelbare Werke und Formen von untergeordneten und einseitigen Arten und Graden des Bewußtseins angesehen worden sind.

Reimarus hatte in seiner natürlichen Religion versucht, die Wirklichkeit der Seele aus dem Selbstgefühl zu erweisen, Platner in seinen Aphorismen wandelte auf demselben Wege, und die meisten nach ihm; Tetens in seinen Versuchen behauptete, die Seele habe kein Selbstgefühl ihres Daseins, als durch die von dem Seelenorgan in sie zurückgeworfene Vorstellung ihrer Wirkung in das Seelenorgan; Basedov in der Philalethie meinte, man könnte nicht sagen: meine Seele, sondern nur: Seele, du bist Ich, und: Seele, ich bin Du. Hume und Kant endlich bezweifelten die Beweiskraft dieses Selbstgefühls, und in der That ist das Bewußtsein der psysischen Selbstthätigkeit etwas ganz anders, als das Gemeingefühl der physischen Existenz, so zwar, daß dies Gemeingefühl ohne das Selbstbewußtsein bestehen, aber auch das Gemeingefühl durch das Selbstbewußtsein ganz überwältigt und umgeändert werden kann, wie in dem ohne diese Unterscheidung ganz unerklärbaren Phänomen der Verdoppelung der Persönlichkeit einleuchtend wird. Der Mensch kann also wohl von seinem gewöhnlichen alltäglichen Bewußtsein aus mit Deskartes sagen: cogito, ergo sum; aber er schließt und folgert hier nur von einer Sphäre seiner schon geschehenen Selbstentzweiung auf die andere, nur von dem Sein im Denken auf das Denken im Sein in sich selbst. Sein eigentliches Ichselbst, die alleine Persönlichkeit und ewige Selbstthätigkeit erreicht nur der zu sich gekommene und in sich vollendete Mensch, und dies nur, wenn er alle die Gegensätze und Widersprüche seiner Natur übersteigen, und sich in jenem göttlichen Schauen

erhoben hat, in welchem er so erkennt, wie er erkannt ist. Erreicht der Mensch aber diese hohe Mitte nicht, so stehen in ihm sein Urbewußtsein und sein Vollendungsgeist, als ein in seiner Doppelnatur zerfallenes Ichselbst, als psychisches Ich, und physisches Selbst sich entgegen, nämlich im Bewußtsein des Ich, oder in der Intelligenz der Seele, und im Selbstgefühl der Natur, oder in der Existenz des Körpers. Also nur der im Geiste vollendete Mensch hat eigentliche Persönlichkeit und wahrhafte Selbstbestimmung, wozu die Keime im Urbewußtsein liegen; zwischen beiden aber ist das Ich nur ein beweglicher, vielfach verlegbarer Punkt, und seine Thätigkeit nur ein immer fliessender vorübergehender Moment, in welchem die unsterbliche, Individualität sich umzuwandeln sucht, und sich zu verwirklichen strebt.

Aus dieser den Menschen, als Ganzes und Stetes, in der Einheit und Urheit seiner Individualität, in welcher Geist und Körper, Seele und Leib nur eine Natur ausmachen, auffassenden Ansicht, geht nun zunächst Licht über die Verhältnisse und Beziehungen dieser Natur auf. Es ist eine übernatürliche Realität, eine göttliche Wesenheit, die in dem Menschen durch die Verhältnisse und Beziehungen von Geist und Körper, von Seele und Leib, und zwar im Zusammenhang seiner Doppelnatur, und seines für zwei Welten geschaffenen Lebens, entwickelt werden soll.

Viele haben wohl auch von der Würde und Hoheit der menschlichen Natur gesprochen, aber diese Natur hatten sie zuvor zur Unnatur gemacht, sie immer nur noch in ihrer Zerrissenheit und Abtrünnigkeit von sich selbst aufgefaßt. In der Verworrenheit ihrer Atomistik haben sie statt den einen Gott in seinem Heiligthum zu bewahren und zu verehren, in ihrer Arche, in ihrem äusserlichen sinnlichen Gotteskasten dem Gog oder Magog

gegenübergestellt, und da nun die zwei nicht neben einander, auch weder der eine noch der andere vor dem wahren einzigen Gott bestehen konnte, die zwei Götzen endlich vom Altar gestürzt werden mußten, so mögen sie sich nun um die lächerlichen Bruchstücke mit gebrochenen Hälsen, Armen und Beinen, und mit Rümpfen ohne Kopf, versammeln und streiten, was dem einen oder andern Götzen gehört habe, wie sie nun wieder aufzurichten und zu restauriren, und welche Ehre und Würde dem rechts, und welche dem links gebühre. Streiten mag man sich immer, es wird endlich Friede werden; nur darf kein fauler Friede geschlossen werden, der schlimmer als Krieg. Es darf nicht länger übersehen werden, daß der geistige Gog nicht weniger, als der körperliche Magog, nur ein Götze ist, und neben dem einen wesentlichen lebendigen Gott so wenig, als jener, bestehen kann.

Was die ziehende Wolke am Himmel, was der fliehende Schatten im Lichte, was der aufgeworfene Staub der Erde, und der heulende Wind dem Luftkreis ist, so ist noch weniger der geistlose Körper und der körperlose Geist der Natur. Sie stehen durchaus in keinem wesentlichen Verhältniß, in keiner lebendigen Beziehung zu ihr. Die wahre Geisterwelt ist nur in Gott, und die Körperwelt erscheint nur, insofern sie in der Geisterwelt ist.

Darum ist die erscheinende Körperwelt in einem ewigen Entstehen und Vergehen begriffen. Wie der Körper am Menschen, so ist das Weltall in der Natur nur aus dem Gegensatze und der Wechselwirkung einer im Geiste werdenden, und einer im Geiste sterbenden Psyche hervorgegangen. Kein Wesen und kein Leben in der Natur besteht ohne Seele, und keine Seele wirkt und lebt anders, als in dem Gegensatz und in der Wechsel-

wirkung von zwei Psychen, welche, während die Seele als Ursein und Grundkraft zwischen und über ihnen waltend besteht, in der ihnen von Gott angewiesenen elliptischen Laufbahn, auf entgegengesetzte Weise unter einander kreislaufend, sich begegnen. Die eine beseelt den Leib, die andere beleibt die Seele, und daraus geht das körperliche Wesen und Leben hervor, und wieder dahin zurück, wo der Seele noch höhere innere Aufgaben warten. Aber auch hier denke man sich ja nicht die eine Psyche nur als eine schaffende, die andere als eine vernichtende Kraft, wodurch die Seele, gleich Penelope, etwa bei Nacht das Gewebe wieder zerstörte, was sie bei Tage verfertigt. Jede der zwei Psychen hat ihr Schöpfungswerk, auf dem die Seele selbst ruht, und das den Hintergrund bildet, und die Anlage der ganzen körperlichen Natur.

Die eine dieser Psychen ist die Seele vor und gleichsam unter der körperlichen Natur, die dieser Natur zu Grund liegende und sie hervorbringende, die andere aber ist die Seele nach und über dieser körperlichen Natur stehende, und sie wieder auflösende und in Geist zurückbildende. Insofern sind beide Psychen zugleich und zumal in Gemeinschaft und Verkehr, unter einander in und ausser der körperlichen Natur. Nur insofern sie ausser dem Körper sind, sind sie Seele, so wie die Seele aber in ihrer Durchdringung sich als des Körpers selbstständige Einheit gesetzt hat, und als solche für sich waltet, gleichsam im Kontrapunkte zum Geiste, ist sie Lebenskraft. Das Prinzip der körperlichen Natur, das durch seine Periodizität und sein Organisiren seine geistige Abkunft kund gibt, läuft auch wieder als Produkt in die geistige Natur zurück, so wie es als Prinzip von ihr ausgegangen; ist also auch nicht aus der irdischen Welt, die ja vielmehr seine Schöpfung, und nicht aus ihren

Kräften und Elementen, wie noch gewöhnlich und fast allgemein gelehrt wird, hervorgegangen.

Die sogenannte Natur, oder Lebenskraft, ist also das Band von dem Organismus und Dynamismus der körperlichen Natur mit der Seele, an sich selbstständig und für sich freithätig, jedoch, aber auch nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch die zwei Psychen gegenseitig und wechselweise abhängig von der Seele, wie diese von ihr. Nur diese Ansicht reicht hin, alle die Schwierigkeiten und Widersprüche lösend, uns bei aller Unabhängigkeit der körperlichen Natur ihr leidendes und thätiges Verhältniß in zwei Richtungen, zu den innern höhern Naturen, zu erklären.

Die zwei Psychen, von uns früher schon als Seele und Leib unterschieden, Seele nämlich im Unterschiede von Geist, und Leib vom Körper aufgefaßt, sind wie dem Geiste, oder der in sie zerfallenen Seele, untergeordnet, so über den Körper erhaben, stehen sie zwischen beiden unter sich in einem eigenthümlichen und selbstständigen innerlichen Verkehr. Bis jetzt ward immer und allgemein, was wir Leib nennen, mit dem Körper verwechselt, so wie Seele mit dem Geist, da man von dieser Seite nichts Höheres, als Vernunft und Wille, anerkannte, von jener aber alle Sinne und Triebe, alle Kräfte, die nicht selbstbewußt und freithätig, wie die übersinnliche Seele, wirkten, mit bloßen Lebenskräften und Wirkungen der körperlichen Natur verwechselte, die untersinnliche Seele also in ihrer Verschiedenheit vom Körper gar nicht kannte. Das System des verzogenen Dualismus setzte an die Stelle des Seelenwesens also eine klaffende Kluft mitten im Menschen, und die verschmelzende Triplizität stellte das Seelenleben in der unbeweglichen Identität still.

Schon der Gegensatz und die Wechselwirkung von

den selbstbewußten und freithätigen Fähigkeiten und Vermögen im Menschen, und den sogenannten bewußtlosen Gefühlen und Antrieben, oder Empfindungen und Bewegungen, hätte längst zu der Unterscheidung von diesen zwei Psychen führen sollen, allein in jenen Fähigkeiten und Vermögen sah man das höchste Positive und Reale im Menschen, und das sogenannte Bewußtlose und Unwillkührliche hielt man nur für bloße Negation und Privation, und erklärte demnach alle Erscheinungen und Wirkungen, die aus jenen Empfindungen und Bewegungen hervorgiengen, blos für automatische und organische, oder, wie man ehemals sagte, mechanische. Von diesem Unterscheidungspunkte aus müssen sich zwei Arten von Psychologien, doch in und durch einander, bilden: eine, welche sich mehr der Pneumatologie, und eine zweite, die sich mehr der Somatologie annähert, und wir sehen darin eine Quelle neuer und fruchtbarer Aufschlüsse über die Nachtseite der Seelenlehre.

Auch der Körper hat sein eigen Bewußtsein, oder auch die Natur und die Lebenskraft hat ihre sinnliche, irdische Seele. Dies Bewußtsein stellt aber die eigentliche Sonnenferne von der alleinen und ewigen Erkenntnißquelle der menschlichen Natur dar. Wenn wir nur die mittlere Sphäre im Menschen, nur die der zwei unter sich und in einander wirkenden Psychen, die des Selbstbewußtseins und der Freithätigkeit, für die das eigentliche Wesen und Leben der menschlichen Natur ausmachende Natur ansehen wollten, so könnten wir mit eben so viel Grund, als die bisher für übernatürlich erklärte höhere, innere, geistige Natur, auch diese äussere, niedere, körperliche Natur für eine fremde, und dem Menschen selbst nicht angehörige Welt erklären. Allein wie uns die Seele in ihrer übersinnlichen Richtung Zeugniß giebt von der Oberwelt und Innenwelt

in uns, so weiset dieselbe in ihrer untersinnlichen Beziehung eben so auf eine Unterwelt und Aussenwelt, die aber auch eben so wohl, wie jene in uns ist, wenn wir die Idee von unserer Natur gehörig erweitern.

Wenn auch die in der mittlern Sphäre in die zwei Psychen zerfallene Seele weder die innere höhere Natur des Geistes, noch die niedere äussere des Körpers zu ihrem, niemals und nirgends wirklich seienden, weil eben immer versetzten und bewegten Ich oder Selbst rechnen kann, so wird es, oder die fließende Seele, doch oft genug in dem Widerspruch und in der Verkehrung der zwei Psychen inne, daß hier noch ganz andere, und von ihm nicht nur ganz unabhängige, sondern sein Bewußtsein und seine Willkür sogar bestimmende und richtende, im Wahnsinn und in der Leidenschaft, so wie in der Erleuchtung und Begeisterung sich ganz besonders offenbarende, niedere und höhere, äussere und innere Mächte und Gewalten im Spiel sind.

Aber diese Mächte und Gewalten, von welchen die, um ihrer eigenen Ausbildung und Entwickelung willen so oft versetzte und bewegte Seele nur gleichsam das Stichblatt und der Spielball, des Kampfes Herd und Brennpunkt ist, diese Mächte und Gewalten sind sie, weil dieser Seele, des Menschen Natur wirklich entzogen und fremd? — Nein! sagen wir; da sprechen ganz andere Zeugen, erleuchtetere und heiligere, und zwar mit gewichtigen Thatsachen dafür, daß es im Menschen ein höheres und besseres Selbst gebe, ein umfassenderes Selbstbewußtsein und eine unbedingtere Freithätigkeit, in die der Mensch sich als in seine eigenste, innerste Natur erheben kann, und erheben soll. Dieser Natur ist von Gott eine unüberwindbare, weil nur von ihm abhängige, Kraft und Stärke verliehen, die auch jene höhere und niedere, innere und äussere Mächte und Gewalten zu durchschauen

und zu beherrschen vermag. Des menschlichen Gemüthes Kraft, Macht und Herrlichkeit ist überschwenglich groß und wahrhaft göttlich; es ist ein Argos, dessen hundert Augen nie sich schließen, es bedarf keines Erdstandes, gleich Anteus, um Alles zu bezwingen, und ist kaum an der Ferse verwundbar, wie Achilles.

Und so wie die menschliche Seele in einer mit Naturnothwendigkeit vorgezeichneten, und für Alle auf gleiche Weise verschlungenen Bahn, von den Tiefen ihres ewigen Grundes in Gott aus bis in die höchste Höhe des in Gott zurückkehrenden Gemüthes sich entfaltet, so, und nicht anders, entwickelt sich auch die nach dem Gesetze des Lebens im Laufe dieser Seele begründete Erkenntniß. Was wir Urbewußtsein und Geist der Vollendung genannt haben, ist wesentlich Eins, nämlich Ausfluß der einen göttlichen Erkenntnißquelle im Menschen. Wenn gleich einerseits die von innen nach aussen gerichtete, das Geistige realisirende Psyche, die sich als Keim der spätern und höhern Erkenntnisse bei allen Völkern und Menschen prophetisch und poetisch offenbart, im Körperlichen unterzugehen scheint, und andererseits die von aussen nach innen gehende, das Körperliche idealisirende Psyche, die als Frucht alle Arten und Grade des Bewußtseins aufnehmend, im Geiste der neuen Welt sich historisch und philosophisch erweiset, so ist es doch nur eine Seele, und entwickelt sich nur so gleichsam in ihren Psychen gebrochen, und umgebogen in der Laufbahn und dem Kreislauf, die sie durch das Wesen und Leben des Menschen einzugehen genöthigt ist.

Die körperliche Natur hat also ihren seelischen Hochpunkt, in welchem die zwei Psychen zum Behuf des Daseins und Bewußtseins in einander wirken, in der Sinnlichkeit; der Mittelpunkt dagegen der geistigen Natur, in welchem die zwei Psychen sich, vom Urbewußtsein aus-

gehend, und im vollendeten Geiste zurückkehrend, trennen und einen, ist das Gemüth. Sinnlichkeit und Gemüth sind also die zwei großen Brennpunkte in der elliptischen Lebensbahn der menschlichen Seele, während der eigentliche Mittelpunkt des verzogenen Wesens jenseits dieser Bahn liegt, und dereinst, wenn dieser Lauf vollendet ist, erreicht wird. Im Geiste aber kann von Jedem, der schon in diesem Leben philosophisch diese Bahn zu durchbrechen, und sich über den Lauf herauszuschwingen vermag, indem er alle Richtungen und Bewegungen der Natur treu und sicher durchläuft, auch jener Mittelpunkt errungen werden, was die alten Weisen bedeutsam den philosophischen Tod nannten.

Wir behaupten demnach auch, daß aller Anbau philosophischer Wissenschaften, wozu denn vorzüglich die Nomologie der Doppelpsyche, die sogenannte Sittenlehre und Rechtslehre, gehört, auf diesen tiefen innern Grund gebaut werden müsse, wenn nicht fort und fort am bloßen Thurmbau von Babel gearbeitet werden soll. Wie sehr aber die Zeitbildung von ächter Philosophie abgeführt habe, und wie ferne selbst die hellsten Geister unserer Zeit dem anthropologischen Standpunkte, dem einzigen für philosophische Wissenschaften gültigen und fruchtbaren Standpunkte, noch stehen, mag ein naheliegendes Beispiel zeigen. Gegen den in unserer philosophischen Rechtslehre gemachten Versuch, das sittlich und rechtlich Gute aus einer Quelle abzuleiten, und Moral und Jus nur als relatif geschiedene Gesetzgebungen zu behandeln, äussert sich ein gelehrter Jurist, und vortrefflicher, uns höchst schätzbarer Mann in einer übrigens gehaltvollen Rezension im Hermes auf folgende Weise: „Die menschliche Natur ist eine doppelte, eine sinnliche und eine vernünftige. Beide müssen ein Prinzip haben. Aber es ist leeres Spiel mit Worten die Natur selbst für ein

solches Prinzip auszugeben, und durchaus falsch, das Rechtliche als die Menschennatur auf der physischen Seite zu betrachten. Auf der physischen Seite des Menschen waltet das Thierische vor. Daher gehören beide Gesetzgebungen dem Psychischen." Und doch wird denn unverzüglich darauf behauptet: „Die Eigenschaft einer Handlung, wonach sie als rechtlich erscheine, stehe in gar keinem Zusammenhang mit ihrer moralischen Eigenschaft. Das Rechtsgesetz entspringe aus dem Verstand und der Vernunft, angewandt auf allgemeine Interessen, sein Zweck sei die Ordnung und Wechselwirkung in der Sinnlichkeit." Also hätte das Recht eigentlich keinen unmittelbaren Grund in der menschlichen Natur, im Gefühl, Gemüth u. s. f. gar keine Wurzel? Recht wäre nur ein Ausfluß des Verstandes, ein speculativ-praktischer Kalkul, um die mit der menschlichen Natur verwechselte Thierheit, die Thiere, die nur durch Verstand Menschen werden, in geselligen Zustand zu bringen, und in Ordnung zu halten! —

Diese Ansichten, übrigens heut zu Tage nicht ungewöhnlich, ja die herrschenden, sind geeignet, den wissenschaftlichen Standpunkt der Zeit zu bezeichnen und festzuhalten. Wenn man von Natur sprach, verstand man darunter nur noch die wesenloseste und unlebendigste aller Naturen, die körperliche Natur, und ausser dieser wußte man bald von keiner andern mehr. Die Psyche wurde ohne Physis gedacht, und je tiefer man ins Wesen und Leben des Menschen eindrang, desto naturloser war Alles, das Höchste denn das Unnatürlichste, ein Uebernatürliches, das ausser dem Menschen lag; und so ward denn die menschliche Natur aus dem Menschen gleichsam ausgetrieben, nur noch durch eine psychische und physische Seite vertreten, jene in ihrer Hohlheit und Leere zum

Menschen erhoben, diese in ihrer Kraßheit und Versunkenheit zum Thiere herabgesetzt, der Mensch ein Centaur, Menschthier, oder eine Sphynx, Thiermensch, woran nichts menschliches geblieben, als der Kopf!

Alle wahre Physiologie und Physiurgie, und wir begreifen darunter alles menschliche Wissen und Sein, Können und Thun, haben ihren Grund in der menschlichen Natur und ihrer Philosophie, oder in der Anthroposophie, welche hinwieder selbst nichts anderes, als die höchste Naturphilosophie ist, die des Arztes im idealsten Sinne des Worter, welchen Hippokrates einen gottgleichen Menschen genannt hat. Nur wer den Menschen versteht und erkennt, kann den Menschen leiten und führen. Den Menschen versteht aber nicht, wer ihn nur als Bruchstück oder Räthsel erkannt hat. Der Mensch ist an sich nur Eins, und in diesem Einen ist ihm Alles, nämlich sein Selbst, gegeben. Niemand kann daher dem Menschen mehr oder anderes geben, als sich selbst. Also nicht der Mensch, der dies oder jenes ist oder wird, muß des Menschen Hauptstudium werden, sondern die menschliche Natur, diese ist das Ziel und Ende aller Philosophie, und im Grund auch ihr einziger Gegenstand.

6.

Eitelkeit der Speculation.

Wenn auch eigne Prüfung und freie Forschung, unbedingte und schrankenlose, sich über alles Gegebene, als solches, erhebende, nur durch Liebe zur Weisheit und Interesse für Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß geleitete Untersuchung das Wesen und Leben der Philosophie ist, so hat doch auch dieses seine Zersetzung und Todesart, die aus seiner eigenen Ungebundenheit und Ueberbildung zunächst hervorgeht. Wenn die erste Bedingung alles Philosophirens Selbstständigkeit und Freithätigkeit des Geistes ist, und der philosophirende Geist nichts voraussetzen darf, als sich selbst, und von nichts eingenommen sein, als von seinem eigenen Grund und Ziel, so kann er doch auch sich in sich selbst verirren, und von sich abschweifen.

Wie die Philosophie nicht werden und nicht entstehen mag, wo ihr Annahmen und Voraussetzungen von aussen aufgezwängt werden, da sie nur unmittelbar, im Geiste selbst erzeugt und empfangen, aus ihm entspringen kann, so geht sie auf entgegengesetzte Weise, und zwar schon in ihrem Ursprunge, zu Grunde, so wie sie, die des Geistes Aeusserung und Wirkung sein soll, irgend eine ausser seinem eigenen Wesen und freien Leben liegende Annahme oder Voraussetzung sich zu machen erlaubt. Wie ein fremder Stoff oder eine äussere Kraft, die nicht

nur als Nahrung oder Reiz wirkt, auch die lebendige Natur und das physische Leben stört, kränkt und tödtet, so wirkt jedes Prinzip und jedes Objekt, das die Philosophie dem Geiste aufdrängt, nach dem alten Ausdruck: per juxtapositionem, und nicht als Material und Gegenstand aus ihr selbst hervorgehen und überwinden läßt.

Die Philosophie darf also nicht mit Speculation anheben, und sich nicht von dieser Anfang und Grundlage geben lassen, denn, so wie dies geschicht, hat die Philosophie ihre Selbstheit gegen Angehörigkeit und ihre Freiheit gegen Oberherrschaft umgetauscht, sie ist durch Ausschweifung und Uebermuth in die Seeleigenschaft und Gemüthssklaverei zurückgesunken, in der sie einst noch unmündig und ohnmächtig unter dem Joch und Druck des kirchlichen Orthodoxismus und Positivismus lag. An die Stelle von diesen ist nun blos eine in ihrem Schooſe ausgeborne Autorität und Absolutheit getreten.

Die sich von der Philosophie ablösende Speculation wirkt also eben so feindlich und schädlich auf sie zurück, als jede andere von der Aussenwelt oder aus dem Alterthum herstammende Dogmatik. Dies zeigt sich zunächst und am auffallendsten bei Hegel, welcher den Anfang der Philosophie in dem reinen Sein, das nichts voraussetze, gefunden zu haben wähnte. Wie einst der in seiner Kunst große Zeuxis, hinter der einen Korb mit Früchten vorstellenden Tafel stehend, die schmeichelhafte Freude erlebt haben soll, daß Vögel, durch den täuschenden Anblick gelockt, zum Naschen herbeiflogen, so geschah es auch, daß Hegel sein als reines Sein gemaltes reines Nichts von Vielen der Zeitgenossen als Anfang der Philosophie geglaubt und verehrt sehen konnte. Das eitle Wesen der Speculation hat sich aber noch niemals so klar offenbart, wie in der Ironie, welche hier die Philosophie mit der Sophistik getrieben, da sie diese,

ihr reines Sein wieder für ein reines Nichts zu erklären nöthigte, und das Ende der Philosophie, statt des Anfangs, ihr hinhaltend sie verführte, das abgerittene Schulpferd beim Schweife aufzuzäumen.

Dies ist nämlich die Erbsünde der Speculation, daß sie ihre Früchte nur von ihrem Baume der Erkenntniß des Wahren und des Falschen liest, und sie dann doch für vom Baum des Lebens der Philosophie gelesene Früchte hingeben will. Was nur Abstraktion aus der Sphäre mittelbarer und abgeleiteter Erkenntniß ist, das stellt sie hin an die Stelle wesenhafter Urbilder und lebendiger Ideen, welche der Mensch in seinem Urbewußtsein gegeben findet, und die Philosophie nur durch die verschiedenen Bewußtseinsarten und Erkenntnißweisen bis zu ihrer Verklärung im Geiste der Vollendung hindurch zu bilden hat. Der erste Speculant war Luzifer, der Gott gleich werden, und sich an seiner Stelle auf den Weltenthron setzen wollte.

Die Speculation in diesem Sinne ist also das Verderben der Philosophie, oder vielmehr die verdorbene Philosophie selbst. Sie wandelt einher in einem Scheinleben, wie jene Wesen, die man nach ausgenommenen Gehirn durch gewisse in Schädel gegossene Metallmischungen auch noch zu gewissen Bewegungen aufreizen kann, oder regt und rührt sich, wie die Gänse und Enten, die einst Vaucanson mit der Kunst eines neuen Prometheus zur Erbauung und Lust aller Freunde menschlicher Virtuosität schuf.

Indessen hat schon der Denker Einer aus älterer Zeit diese Verirrung der Philosophie in Speculation ganz treffend gerügt. Tilesius sagt in seinem Poemium de natura rerum von den Philosophen seiner Zeit und Vorzeit: „Nimis forte sibi ipsi confisi nequaquam res ipsas earumque vires intuiti, veluti cum deo de

sapientia contendentes, mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi, et quæ non invenerant, inventa ea sibi esse, existimantes, volentesque veluti suo arbitratu mundum effingere.“ Oder wie Campanella noch kürzer dasselbe sagt: „Proprio arbitratu, non autem duce natura, philosophati sunt.“

Dieses nämlich, ob aus Reflexion und mit Arbitranz, oder auf dem Grunde der Natur und unter ihrer Leitung philosophirt werde, unterscheidet Speculation und Philosophie sowohl in äusserer, als in innerer Erfahrung. Das Eigenthümliche und Bezeichnende der Speculation ist demnach, daß sie von keinem unmittelbaren Bewußtsein im Menschen ausgeht, wähnend, auch ein solches könne und müsse begründet werden. In diesem Wahn zieht sie sich in die allein zu Abstraktion geeignete mittelbare und abgeleitete Erkenntnißsphäre zurück, verliert den lebendigen Zusammenhang der Intelligenz mit der Existenz, treibt sich in einer von Gefühlen, Empfindungen, und jeder andern Art von lebendigem Bewußtsein abgezogenen Gedankenwelt umher, schafft sich ungebunden und willkürlich, oder blos reflektirend und abstrahirend, Voraussetzungen und Grundlagen ihrer Philosophie ausser dem Menschen. Was endlich das charakteristische Malzeichen der Speculation ist, sie sucht immer ein Sein ausser der Erkenntniß selbst zu finden, auf welches, als seine Realität, sich das Erkennen, als ein dem Realen entgegengesetztes Ideales, sich erst beziehen müsse, wodurch denn das Erkennen selbst seine Wesenhaftigkeit und Lebendigkeit verliert, und die Philosophie gleichsam ausser dem Menschen ohne wahren Grund und Halt zu stehen kommt, oder eitle Speculation wird.

Die Eitelkeit der Speculation erweiset sich denn zunächst dadurch, daß sie immer in zwei von der ursprünglich noch unzersetzten, oder in der Vollendung des

menschlichen Bewußtwerdens wieder versöhnten, philosophischen Erkenntnißweise abirrenden, und geradezu einander entgegengesetzten Ansichten sich gestaltet, oder vielmehr verbildet, zum deutlichen Beweise, daß sie nur in einseitiger Reflexion und beschränkter Abstraktion ihren Grund hat.

Gleich beim Ausgang des Menschen in die Welt, oder beim Eingang der Welt in den Menschen, wie man will, begegnet man zwei Ansichten der Sinnlichkeit, welche, wären sie statthaft, beide im Grunde die Sinnlichkeit selbst aufheben, und das menschliche Gemüth vernichten müßten. Die eine ist die weit aus von der größten Mehrzahl der am Sinnenschein hängenden Menschen gehegte, die andere ist die des ohne Vergleichung kleinsten Theils derselben, nämlich die Ansicht derjenigen, welche sich einer dem Sinne ganz abtrünnigen Abstraktion hingeben. Die Mehrzahl der Menschen glaubt nämlich die Dinge wirklich an sich, oder so wie sie ausser uns für sich sind, im Sinne zu erreichen, dies ist der Glaube der Unwissenheit und Unkultur, welcher aber jeden Augenblick durch aller Art Widersprüche der sinnlichen Wahrnehmung mit der Vernunfteinsicht widerlegt wird, wie z. B. daß der Mond in der Erscheinung nur die Größe eines Tellers hat, daß der Stab im Wasser gebrochen, der viereckigte Thurm in der Ferne rund erscheint, u. s. f. Die Minderzahl Menschen gelangt dagegen durch diese in der Reflexion erkannten Widersprüche dahin, daß sie die sinnliche Erkenntniß der verständigen aufopfernd behauptet, es gebe gar keine Erkenntniß der Dinge im Sinne, es würden nur Erscheinungen von Dingen wahrgenommen, welche mit ihrer Wesenheit in gar keinem einsehbaren Zusammenhange stünden, so daß wir auf diesem Wege von dem ausser und über aller Erscheinung liegenden und für sich be-

stehenden Ansich der Dinge ganz und gar nichts erkennen, und noch viel weniger wissen könnten, da alles Wissen zuförderst durch Sinnesempfindung bedingt sei. Dies ist die Satzung des speculativen Vorwitzes und der Ueberbildung, und wird seinerseits durch richtige Einsicht mittelst höherer Erkenntnißkräfte berichtigt.

Zwischen beiden, in noch größerer Verkehrtheit, steht jene trostlose und thörigte Schaar von Menschen, welche durch ungebundene Ausbildung der eben erwähnten Ansichten diese zu ihrem Aeussersten hinführt, und sich also auch theilt in solche, die, welche ihre Selbstheit dem ganzen großen Aeussern hingebend, sich selbst aufheben, und solche, die ihr eigenes dünnes Ich zum Quellpunkt aller Welt machen, und diese vernichten. Das ist der Abgrund des pantheistischen Materialismus, und des idealistischen Egoismus. Dieser aus dem Verluste des Glaubens an alle Wahrheit und Gewißheit der Sinneserkenntniß hervorgegangene Wahnsinn, der einerseits das Ich in das All versenkt, andererseits das Ich zum All macht, wird er noch weiter fortgetrieben, und besonders durch den Widerspruch der zwei entgegengesetzten, aber immer wieder sich gegenseitig bedingenden Annahmen aufs Höchste gesteigert, endet in einer Verwirrung und Verzweiflung, welche selbst nicht mehr die Frage: Sein oder Nichtsein? an sich thun, und weder mit dem Entschluß zu leben, noch mit dem zu sterben, sich antworten kann, denn das All ist Nichts, und Nichts ist All geworden in dem wahnsinnigen und willkürlichen Sichselbstsetzen und Sichselbstläugnen des Ichs.

Der Grund all dieser speculativen Verirrungen, die also, wie gezeigt, schon in der Sinnlichkeit ihren Ursprung nehmen, liegt in dem Abfall des Menschen von einem natürlichen Gefühl, nach welchem den Gegenständen, die in den Sinnesempfindungen wahrgenommen

werden, eine wirkliche Existenz ausser uns zugeschrieben wird. Die Einen haben die Existenz der Dinge ausser uns zur Grundlage und Ursache unserer sinnlichen Wahrnehmungen gemacht, die Andern aber die Wahrnehmung der Sinnlichkeit zur Grundlage und Ursache der Existenz der Dinge ausser uns. Beide gingen von der Existenz in der Erscheinung, wie sie im Sinne gegeben ist, aus, aber die einen hoben die Erscheinung auf, indem sie die Idealität der Existenz im Sinne nicht einsahen, die andern aber vernichteten die Existenz, indem sie die Realität der Erscheinung im Sinne verkannten.

Die sinnliche Wahrnehmung bezieht sich unmittelbar auf die Wirklichkeit des Seins, und darum wohnt ihr auch eine unüberwindliche Ueberzeugung von dieser Beziehung bei, welche den gesunden Menschensinn vor der einen und andern dieser Abirrungen verwahrt. Bis in diese Tiefe geht aber der Irrthum zurück, auf welchen die ganze neuere speculative Philosophie gebauet ist. Wenn auch Kant, wie Schulze bemerkt, irrig vorgeworfen worden ist: „er halte die Gegenstände ausser uns nur für Modifikationen unseres Erkennens, die also nicht ausser uns existirten“, so finden wir ihn doch in einer nicht nur unerwiesenen, sondern erweislich falschen Voraussetzung befangen; er sagt: „In Ansehung dessen, was die Dinge an sich sind, sind sie keine Gegenstände weder unserer Sinne, noch unseres Verstandes, sie sind gar nichts, das ausser uns wäre, sondern bloße Vorstellungen und Modifikationen in uns.“

Die Dinge werden also von Kant, als wirklich seiend, ausser unserer Erkenntniß einerseits vorausgesetzt, und andererseits wird behauptet, daß sie in ihrem Ansich keine Gegenstände unserer Erkenntniß seien, ihre Erscheinungen aber bloße Modifikationen von uns selbst, ja sogar die Anschauungsformen der Sinnlichkeit, und

die Grundbegriffe des Verstandes würden nur von uns aus auf die Aussendinge übertragen, und nichts dergleichen rührte von den Dingen selbst her. Es könnte nun zunächst gefragt werden, wie denn Kant Etwas, das so ewig untrennbar, wie Stoff und Form in der Erkenntniß verbunden ist, habe von einander ausscheiden, und jedem seinen bestimmten Antheil an derselben habe ausmitteln können? Ob Kant, wenn er von einem Ansich der Dinge reden wollte, von dem wir gar nichts wissen könnten, nicht sich selbst widerspreche, und wenn er auch nur die von diesem Ansich ausgehenden Erscheinungen, als einem ausser uns liegenden Grunde entsteigend, annehmen wollte, ob er denn nicht über sich selbst hätte hinausgehen, und einen Uebergang zur gegenständlichen Welt finden müssen?

Dieses Voraussetzen einer gegenständlichen Welt, und einer wahrnehmenden Seele in ursprünglicher Trennung ausser einander, ist also der Grundirrthum der Speculation, und dieser kann eben so wenig wieder gut gemacht werden, dadurch, daß die Wahrnehmungen, als von den Gegenständen ausgehend, Impressionen, oder daß die Erscheinungen als in der Seelenthätigkeit begründete Modifikationen betrachtet werden, als wenn der Versuch angestellt wird, wie ihn die Kritik wirklich machte, in Folge einer über den menschlichen Geist verhängten Aufrechnung ein Inventarium zu ziehen, was von den vorhandenen Erkenntnissen ihm selbst eigenthümlich als ererbter und rechtmäßiger Besitz angehöre, und wie viel er von der Aussenwelt gleichsam erborgt habe.

Dieser Theilungsversuch, oder wenn man lieber will, die beabsichtigte chemische Massenscheidung von Stoff und Form der Erkenntniß mißglückte daher auch, und gab nur, wie das Suchen des Steins der Weisen, oder das Goldmachen, glückliche Nebenresultate. Auch schon die Idee,

die der ganzen Kritik zu Grunde liegt, ist speculativ, und darum unphilosophisch. Diese Idee war, auszumitteln, was für Erkenntnisse das menschliche Gemüth in sich selbst trage, oder aus sich hervorbringe, und welche Erkenntnisse es mittelst der Sinne erlange, oder durch Erfahrung empfange. Die Kritik war nur die am Ende sich selbst zersetzende Speculation, und hatte, wie diese überhaupt, verkannt, daß die menschliche Erkenntniß selbst was Wesenhaftes und Lebendiges ist, oder vielmehr im Erkennen sich überhaupt eine Seelenkraft offenbart, die in und aus sich selbst alle Erkenntnisse empfängt und erzeugt, den Stoff und die Form, welche sie in sich selbst unterscheidet und bezieht, die demnach vielmehr für ihre Produkte und Effekte, als für ihre Elemente und Prinzipien angesehen werden müssen.

Wirklich existiren die Dinge, die wir erkennen, nicht ausser uns, so wenig als die Ideen, die in uns entspringen, nur bloße Erscheinungen sind. Jene weisen wohl durch die Impressionen auf ein Ansich der Dinge, wie diese als Modifikationen auf ein Ich im Menschen zurück, und jenes Ansich und dieses Ich liegen auch wirklich im mittelbaren und abgeleiteten Bewußtsein ausser einander, doch nicht so unbezogen und nicht so unbeweglich, wie die Speculation sie darstellt, die in ihrem kritischen System nur die zwischen beiden liegende Kluft, und in dem identischen nur den Sprung von einem zum andern kennt.

Da, wo der Mensch von seinem ursprünglichen Bewußtsein noch nicht ausgegangen, oder er sein unmittelbares nicht verläßt, oder dort, wo er sein vollendetes Bewußtsein erreicht, ist sein eigentliches Ich und der Dinge Ansich noch ungeschieden oder wiederversöhnt Eins, daher auch die Erkenntniß der Natur, und die der Philosophie allzeit und überall am einstimmigsten, und alle

Verschiedenheit und Veränderlichkeit der Theorien und Systeme nur in der Speculation.

Dies tiefe Naturverhältniß verstand selbst der geniale Lichtenberg nicht ganz. Er sagt: „Es verhalte sich Alles, wie es wolle, so sind und bleiben wir Idealisten, ja wir können schlechterdings nichts anders sein, denn alles kann uns ja nur durch unsere Vorstellung gegeben werden. Zu glauben, daß diese Vorstellungen durch äussere Gegenstände veranlaßt werden, ist ja wieder eine Vorstellung. Aeussere Gegenstände, als solche, zu erkennen, ist eine Unmöglichkeit. Es ist den Menschen unmöglich, aus sich selbst heraus zu gehen. Wenn wir glauben, wir sähen Gegenstände, so sehen wir blos uns. Wir können von nichts in der Welt eigentlich was erkennen, als uns selbst, und die Veränderungen, die in uns vorgehen."

Diese reine Ansicht steht allerdings höher und ist folgerechter, als die Kant's. Allein Lichtenberg übersah, daß der Idealist auf diesem Wege endlich dahin kommen muß, die Realwelt zu läugnen, so wie auf dem entgegengesetzten der Realist die Idealwelt läugnet. Lichtenberg verkannte, daß sich eben so gut behaupten lasse, der Mensch sei in der Welt, als die Welt sei in dem Menschen, und daß wir alle insofern Realisten sind und bleiben. Eben weil es dem Menschen unmöglich ist, über sich selbst hinauszugehen, und Erkenntniß äusserer Gegenstände für ihn nicht nur unmöglich, sondern wirklich ist, so muß es eine, Mensch und Welt unter einander beziehende, in beiden liegende Natur, und einen über Idealismus und Realismus erhabenen Standpunkt im Menschen selbst geben.

Fassen wir den Stand der Speculation scharf und streng auf, so hat sie im Grunde nur zwei Ansichten der menschlichen Erkenntniß. Die eine betrachtet die Erscheinung, als den Gegenständen inhärirend, die andere

aber erklärt sie für unserm Ich inwohnend. Es löset aber die eine, wie die andere, das Band des lebendigen Zusammenhangs von Mensch und Welt, zerstört die Erscheinungswelt und ihre höhere Bedeutung. Die Erscheinungswelt gehört weder uns, noch den Gegenständen an, da vielmehr die Gegenstände durch sie in uns sind, und wir durch sie in den Gegenständen. Die Erscheinungswelt ist ideal, und doch nicht unreal, sie ist real, und doch nicht unideal. Sie ist für Thier und Mensch das Nächste und Erste, eine allgemeine und nothwendige Offenbarung und Verwirklichung Gottes, welche zur Erkenntniß des Wesens und Lebens der Natur, sowohl von uns, als der Dinge ausser uns, in uns führen muß.

Durch die Erscheinung hindurchdringen, mittelst der Sinne, können wir nicht. Kant und Lichtenberg haben Recht; aber uns über die Sinne in uns erheben, und da die Natur der Dinge erreichen, in welcher der Mensch in der Welt, und die Welt im Menschen, und beide in Gott sind, das können und sollen wir.

Die erste und nächste Frage, welche sich also dem erwachsenen, geistesmündigen, und seiner selbst bewußtwerdenden Menschen auf dem Standpunkte der Sinnlichkeit aufdrängt, ist demnach die, ob, da Schein und Sein dem Menschen sich in seinem Erkennen ohne weiters unterscheiden, und das Erkennen selbst, wie alles Bewußtsein, auf dieser Unterscheidung beruht, der Schein im Sein, oder das Sein im Schein liege?

Und diese Frage, deren Beantwortung bis jetzt nur durch eine, für das Eine oder das Andere entscheidende Antwort gelöst werden zu können schien, erzeugt mit ihrer Antwort den Realismus, wenn sie den Schein im Sein, hingegen, wenn sie das Sein im Schein begründet annimmt, den Idealismus. Die zwei sich entgegengesetzten Systeme haben also ihren wirklichen Grund und

Ursprung schon in der Sinnlichkeit; diese Sinnlichkeit ist, wenn auch in ihr nicht der Quell ihres Lebens, noch ihres Wesens Vollendung liegt, doch ihre Geburtstätte. Was aber vom Weibe empfangen und geboren ist, das ist unrein und trüglich, und wenn es auch von Männern bis zur reinsten Vernunft und zur höchsten Apodiktik empor groß gezogen wird, wie denn schon oft, und zwar von unsern besten philosophischen Pädagogen, geschehen ist, denn es liegt in ihm schon der Giftkeim, die von uns bereits besprochene philosophische Erbsünde. Es wird nämlich fortan in dem Systeme alles idealistisch oder realistisch, aus dem einfachen Grunde, weil entweder die Idealität oder die Realität zum Fundament gelegt, oder von dem Schein in uns, oder dem Sein ausser uns ausgegangen ward. Der Knoten des Dualismus ist nicht aufgelöset, er ist durchschnitten worden, und wenn nun auch die Faden und Fasern wieder aufgefaßt zusammengeknüpft, und in einen andern Knäuel gewunden werden, und man giebt diesem Knäuel eine Seele, oder eine Identität, die im gemeinen Leben und Hauswesen bei dem kunstreichen Systemwinden Knäuel-Seele genannt wird, so ist diese Identität selbst, da man nur rechts oder links winden kann, mit philosophischer Allgemeinheit und Nothwendigkeit überall und allezeit wieder idealistischer oder realistischer Natur.

Es würde uns nun, wenn es hieher gehörte, nicht schwer sein, zu zeigen, wie Spinosa auf seine Substanzseele besonders links, Leibniz auf seine Monadenseele vorzüglich rechts, wie Kant in der Kritik durcheinander, Fichte auf sein Ich wieder rechts, Hegel auf sein Sein wieder links, Schelling in seiner Naturphilosophie und seiner Geistesphilosophie nebeneinander, und am meisten noch links und rechts zugleich gewun-

den, Jakobi endlich, der immer nur nach dem Seelenheil großartig jammerte, aus Verdruß den lange hin und her gedrehten argen Knäuel der Philosophie auf den Boden geworfen.

Wir müssen nun nothwendig uns an die Knäuelseele selbst wenden, und durch das Gewirre auf sie selbst einzudringen suchen. Die Aufgabe selbst, scheint es uns, sei falsch gestellt worden, und hätte zuvörderst geprüft werden sollen. Wir glauben nun zunächst nicht, daß unser Herr Gott irgend etwas Idealistisches oder etwas Realistisches erschaffen habe, wenigstens finden wir nichts dergleichen zwischen Himmel nnd Erde, und eben so wenig, daß eins dieser Systeme besondern Schutz erhalten, und irgend eine seiner alten oder neuern Formen, wie sie in der Lehre der Identität, Virtualität, und des Synthetismus erschienen sind, sei bewahrt worden, wessen alles wahrhaft Ideale, oder wirklich Reale, sich immer zu erfreuen hat.

Die erste Frage muß also sein, was für ein Ideales und welch ein Reales ist das, was in der Erkenntniß gesucht wird? — und wir antworten, die Antwort gebe schon die Frage: das Ideale und Reale sei dasjenige, was in der Erkenntniß liege. Und daraus ergiebt sich, daß beide auch unmittelbar in der Erkenntniß müssen gefunden werden können. Auch das zu Findende und das Suchende sind wieder Eines und Dasselbe, nämlich die Erkenntniß, die sich verhält, wie das Erkennende und das Erkannte, das sich wieder selbst erkennt.

Aber so sind wir auch schon über die Sinnlichkeit hinausgetreten, nämlich nicht in der Richtung zur Aussenwelt, sondern in der zu uns selbst, welche zwei Hauptrichtungen in der geistigen Sinnlichkeit, oder sinnlichen Geistigkeit sich durch den Gegensatz von Objektivem und Subjektivem, oder von Aposteriorem und Aprio-

rem sich darstellen. Nur in diesem tritt das Sein und der Schein auseinander, und das idealistische Ich und das realistische Nichtich liegt in ihnen, doch so, daß das Objekt und das Subjekt, der Prius und das Posterius, nur repräsentativ, nämlich das Eine auf die wirkliche Anssenwelt, oder das Ansich der Dinge, und das Andere auf die wahrhafte Innenwelt, oder das Ansich von uns selbst, sich beziehend, angenommen werden muß.

Das Erkennen kann also wohl und muß in sich selbst zerlegt und bewegt werden, wenn es sich fortbilden und vollenden soll. Dies geschieht freilich immer durch Gegensätze und Wechselwirkung, daher der Realismus sowohl, als der Idealismus, erst recht innerlich und hoch im Geiste zu Stande kommen kann und muß, wenn auf eine der negativen ganz entgegengesetzte positive Weise das Realscheinende sich als Ideales, und das Realseiende im Geiste sich als Ideales erkennt, mithin auch eine Identität zu Stande kommt, aber eine Identität, die selbst ursprünglich nichts anderes, als dieses, war.

Es muß zum Voraus, und zwar in Bezug auf sinnliche Erkenntniß schon, eingesehen worden sein, daß alles Sein für die Erkenntniß, so wie aller Schein, oder wie man dies sonst bezeichnet, alles Objektive sowohl, als alles Subjektive, nur im Erkennen liege. Wird aber von einem ersten unmittelbaren Gegensatze des Bewußtseins ausgegangen, so mag keine Fortbewegung und Entwickelung desselben fortan zu etwas anderem, als zu einer subjektiven Identität, wie bei Fichte, zur Transzendenz ins Ideale, oder zu einer objektiven Identität, wie bei Hegel, zur Extravaganz ins Reale, führen; daher denn der eine im psychologischen, subjektiven, freien Ich, der andere im objektiven, ontologischen, reinen Sein Anfang und Ende der Philosophie findet.

Der Grundfehler der Spekulation liegt in der Annahme eines Urgegensatzes von Erkennen oder Denken, und von Sein, welche auf irgend eine Weise zusammengebracht werden sollen; was man dann entweder durch Voraussetzung von dem Sein, oder von dem Denken, als des wahrhaft Unbedingten, erreichen, und das Entgegengesetzte dann wieder damit vermitteln zu können glaubt. Auf unserm Wege dagegen gelangen wir, eben weil wir auch anders ausgiengen, unmittelbar zu dem realen Idealen, oder was uns Eins ist, zu dem idealen Realen, das heißt, zu dem Göttlichen im Menschen.

Wer gewöhnt ist, nur auf Worte zu sehen, oder zu hören, und dessen philosophisches Gesicht oder Gehör nur den Lichtern oder Tönen der Systeme aufgegangen ist, der wird vielleicht sich noch fragen können, ob denn dies reale Ideale oder ideale Reale, dies Göttliche, was anderes sei, als die Identität von dem Denken und Sein, von dem Subjekt und Objekt, von der Vernunft und Natur, im Sinne der neuen philosophischen Systeme? — und wir antworten ohne Anstand mit ja. Dies Göttliche im Menschen, dies reale Ideale und ideale Reale, ist wahrhaft und wirklich etwas anderes, als das Absolute, welches, den Menschen, und die ausser ihm vorausgesetzte und ihm gegenüberstehende Natur, die Welt, mit einander wieder zu verbinden, erfunden worden ist; und seine wesentliche lebendige Identität etwas anderes, als die transzendente spekulative Identität, die aus den Combinationen des Dualismus einer blos realistischen Realität und idealistischen Idealität hervorgegangen. Nicht nur an den Früchten erkennt man den Baum, auch an dem Samen erkennt man die Pflanze.

Alle jene Identitäten, diese faulen Friedensschlüsse, zwischen den von Gott abgefallenen Ichheiten und zwischen den der Natur entrückten Erscheinungswelten, sind

ursprünglich auf eine bereits in die Irre, ins Elend gerathene Sinnlichkeit gebaut, die sich selbst so wenig mehr erkennt und versteht, daß sie ihre subjektive idealistische Welt inner dem Menschen, ihre objektive realistische aber ausser dem Menschen, zu schauen glaubt; was denn wirklich auf eine unserer Ansicht ganz erklärbare Weise, bei gehöriger Vollendung diesen Reflexion, durch eine nothwendige Inversion diesen dualistischen Identitäts-Philosophen allen die ihnen von Anbeginn verheissene verkehrte Welt beschert, indem sie die die Identität im wirklichen Sein erreichende Sinnlichkeit über den selbe nur im Schein erfassenden Geist setzt.

Unsere Ansicht erhebt sich gleich anfänglich hinaus über diesen selbst nur scheinbaren Zwiespalt der menschlichen Natur, aber nicht durch Spekulation, zu den noch fernern und fremdern Ausgeburten und Wiedergeburten dieses Zwiespalts, sondern durch innige Versetzung in ihre eigne wesentliche und lebendige Mitte und Tiefe, in die einzige, und ursprüngliche, und unmittelbare Erkenntnißquelle, die, wie wir bereits angezeigt, nicht in der Sinnlichkeit, sondern im Gemüthe springt, und dem Menschen eingeboren und inwohnend ist.

Diese Ansicht hätte längst, als die naheliegendste und natürlichste, aufgefunden und ergriffen werden müssen, wenn nicht die im Reflexionswahn mit dem Sinnlichkeitstrug erzeugte Furcht, Philosophie sinke auf diese Weise in die Subjektivität zurück, und werde bloßer Idealismus, die sinn- und geistreichsten Forscher, wie durch einen Zauber, davon abgehalten hätte. Dagegen, weil der andere Weg eingeschlagen wurde, indem man eben jenem Reflexionswahn und Sinnentrug mehr traute und glaubte, als der allein wahren und ewig gewissen Stimmung und Strebung des menschlichen Gemüths, gerieth am Ende alle Philosophie ausser und über

den Menschen hinaus, und ward scheinbar objektiv und real, indem sie gleich der alten griechischen Metaphysik in das Leere, und in das Spiel mit selbstgeschaffenen Atomen sich verirrte.

Das Objektive und Reale darf und soll der Mensch nicht ausser sich selbst suchen, denn es liegt in seiner absoluten Subjektivität und Idealität, die in Gott objektiv und real ist, aber eben deswegen auch nicht mit jener, ein objektives und reales Sein von sich ausscheidenden, bereits im subjektivirten, idealistischen Schein des falschen psysischen Ichs untergegangen ist. Eben das ist nämlich der alte Trug und Wahn, daß der menschliche Geist seinen göttlichen Schwer- und Lichtpunkt in dem Bewußtsein des Gemüths verlassend, vorwitzig und selbstklug der Scheinwelt der Sinnlichkeit sich zukehrt, und um sie spekulativ zu kreisen beginnt, wie die taumelnde Motte um das qualmende und versengende Nachtlicht. Da giebts keinen Uebergang, sondern nur Untergang.

Dasjenige, was in den Gegensätzen und Wechselwirkungen der Sinnlichkeit und der Reflexion dem Menschen vorkommt, als Objektives und Aposteriores von aussen, und als Subjektives und Apriores von innen, dieses ist beides in seiner eigenen Natur, und zwar in den bisher verkannten, von uns oben auseinandergesetzten Urgegensätzen und Hauptbewegungen derselben im Geist und Gemüth begründet, so nämlich, daß eine erste Identität, von welcher das Reale der Erkenntniß mit vorherrschender Richtung des Subjektiven und Aprioren in der Sphäre der Uebersinnlichkeit zum Objektiven und Aposterioren, in dem von uns so bezeichneten Urbewußtsein liegt, und eine zweite Identität, in welcher das Ideale, als solches sich ausbildend, mit Aufnahme des Objektiven und Aposterioren, zum Behuf des Subjek-

tiven und Aprioren in der Sphäre des Uebersinnlichen, in dem Geiste der Vollendung aufgeht.

Darnach muß nun die Reflexion und die Sinnlichkeit bestimmt und gerichtet werden, wie die Erde nach der Sonne, und nicht umgekehrt des Menschen Geist und Gemüth nach ihnen. Statt auch von dem Risse und Zwiste, der nur in jenen, nicht in diesen ist, auszugehen, und ihn auszufüllen und zu beschwichten zu suchen dadurch, daß man bald die Objektenwelt nach der subjektiven, bald wieder die Innenwelt nach der gegenständlichen zu stellen und zu richten, oder von beiden eine todte und starre unlebendige und wesenlose Identität in oder ausser dieser Sphäre, es sei in der empirisch-rationalen Auffassung von Sein und Schein, oder in der Transzendenz und Extravaganz der Speculation zu ergreifen und festzuhalten, irrig und vergeblich sucht, führt unsere Ansicht in zwei Richtungen über die Sphäre des bloßen Weltseins und Scheinichs hinaus in die freie, hohe Natur Gottes, und zu einer ihr gleichen reinen Erkenntniß, welche im eigenen Ursprung und im eigenen Endziel, auch den der gesammten Aussen- und Innenwelt, schon in einer Tiefe schaut, welche aller Sinnlichkeit verborgen ist, und noch in einer Höhe, zu welcher keine Reflexion sich emporheben kann. Dies Alles wird erreicht auf eine unmittelbare und unbedingte Weise, die nicht nur weit mehr als den Karakter der Erfahrung und Wissenschaft trägt, sondern selbst ihr Grund und Ziel ist, als die urwahre und selbstgewisse Erkenntniß, die der Selbstüberzeugung des Geistes und Gemüths, welcher Sinnlichkeit und Reflexion nur zur Entwickelung und Offenbarung dienen können.

Verlassen werden muß also zuvörderst die sinnliche und reflektirende Basis alles dessen, was bisher Philosophie genannt ward, aber nicht auf eine diese blos

steigernde oder übersliegende Weise der Speculation. Den Stein, an welchem alle Speculation bisher Anstoß genommen, hat Kant am deutlichsten nachgewiesen. Er sagt in seinen Prolegomenen: „Wenn wir äussere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist es schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniß ihrer Wirklichkeit ausser uns kommen sollen, indem wir uns auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Man kann daher ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts als unsere eigenen Bestimmungen.“

Kant hat in der Grundbehauptung, die in dieser Stelle liegt, einerseits vollkommen recht, aber verkennt anderseits ganz und gar das Wesen der Erkenntniß. Das Fürsichgeltenlassen äusserer Gegenstände für Dinge an sich, und die unvermeidliche Annahme ihrer Wirklichkeit ausser uns liegt in der Erkenntniß selbst, die, sowohl, was aussen, als was innen ist und erscheint, immer nur in sich erkennt. Das Objektive ausser uns ist auch nur Erscheinung für uns, wie das Subjektive in uns, und jenes zeugt von äusserlicher Realität, wie dieses von innerlicher. Wäre zur Ueberzeugung an der Wirklichkeit der Dinge Erreichung derselben ausser der Erkenntniß erforderlich, so gäbe es keine solche Ueberzeugung, weil es kein über sich selbst hinausgehendes Erkennen giebt. Die Philosophie muß also auf eine der Speculation geradezu entgegengesetzte Weise schliessen und folgern, und sie kann es, ohne daß sie zu dem: credo, quia absurdum est, ohne daß sie überhaupt nur zu bloßem Glauben ihre Zuflucht nimmt, denn ihre Ansicht ist in der Erkenntniß der Natur des Erkennens selbst gegründet.

Es ist eben so falsch, daß die sinnlichen Erscheinungen, von Seite ihrer Gegenstände ausser uns be-

trachtet, nur Wahrnehmungen und Vorstellungen in uns sind; als es falsch ist, daß die sinnlichen Erscheinungen, von Seite ihrer Erkenntniß in uns betrachtet, nur Impression und Repräsentation von ausser uns liegenden Dingen sind. Die eine, wie die andere, Ansicht der Speculation verkennt und entstellt die Selbstständigkeit und Freithätigkeit der Erkenntniß, und begreift und bestimmt sie nur von Seite ihrer Bedingungen und Beschränkungen.

Wenn wir also nicht die wesenhafte und lebendige Natur der Erkenntniß in der Eitelkeit speculativer Ansichten verlieren, wenn wir nicht unserm eigenen freien Bewußtsein, und der Art, wie es die Sinnesempfindung aufnimmt, Gewalt anthun wollen, so müssen wir uns selbst als Grundwesen und Urleben der Erkenntniß setzen, und dann in der Erkenntniß selbst den innern und den äussern Grund, wovon dieser in der Wahrnehmung, jener in der Anschauung überwiegt, unterscheiden. Alle Speculation hat bis jetzt dagegen gefehlt, indem sie die menschliche Erkenntniß nicht für selbstständig und freithätig genug anerkannte, und deswegen ihre geheimnißvolle Tiefe und wunderbare Macht nicht zu erfassen im Stande war.

Da nun erwiesen ist, daß die Gegenstände der sinnlichen Erkenntniß, als von aussen die Erscheinung bedingend, Wirklichkeiten und Dinge an sich sind, und nicht bloße Vorstellungen oder lediglich Bestimmungen von uns; da aber auch eben so gewiß ist, daß das wahrnehmende Subjekt, als von innen die Erkenntniß bedingend, auch eine Wirklichkeit und ein Ding an sich sein muß, und nicht blos ein im Gegensatze erscheinendes Ich, oder ein nur aus Eindrücken von aussen entstandenes Bewußtsein, so muß schon eine der Thatsache angemessene Erklärung uns von den Ansichten der Spekulation ab, und zu einer

mit der des Menschensinnes ganz einstimmigen höhern philosophischen Betrachtung der Erkenntniß führen.

Was war es also, was die Philosophen bewogen hat, mit ihrer Speculation die Erkenntniß zu tödten, als gerade ihre, ihnen unbegreifliche, Wesenhaftigkeit und Lebendigkeit? Nichts ist dem Wesen und Leben der Dinge feindseliger, als die zwei spekulativen Todesarten des Idealismus und Realismus.

Verlassen werden muß also die sinnliche und reflektirende Basis all dessen, was bisher Philosophie genannt ward, aber nicht auf eine diese blos steigernde oder übersliegende speculative Weise, welche die menschliche Erkenntniß nur auf die kosmischen Ruinen des Seins und des Scheins bauet, auf die Trennung und Wiedereinung von einer Aussenwelt und einer Innenwelt, die in der Natur keinen Grund und kein Ziel, ihren Anfang und ihr Ende nur in der Erscheinungswelt und Aeusserlichkeit hat. Es muß gegentheils nicht nur alles Sein und aller Schein der den Sinnen, dem Gefühl, und Verstand zugänglichen Innenwelt und Aussenwelt, sondern auch ihr Werden und Entstehen, ihr Sterben und Vergehen mit und in einander aus dem menschlichen Erkennen für den Menschen erfaßt und erklärt werden.

Der Idealist sagt: Unsere sinnlichen Wahrnehmungen sind doch unsere Wahrnehmungen, folglich in uns; wie könnten wir daher unsere Wahrnehmungen für was anderes halten, als für Bestimmungen von uns selbst, wie für ausser uns vorhandene und von uns unabhängige Dinge? Der Realist aber beruft sich auf die Erscheinung, und auf ihren Ursprung aus Eindrücken, auf die Abhängigkeit unserer Vorstellungen von diesen, und auf das allgemeine und nothwendige Gefühl, daß diese nicht blos von uns selbst ausgehen.

Der Naturalist und Vitalist aber, zwischen beiden

stehend, erkennt, daß die Wahrnehmungen und Vorstellungen nicht nur, sondern auch ihre Gegenstände und deren Einwirkungen, in uns sind, die Sinneserkenntniß aber und Erscheinungswelt andererseits wieder eben sowohl ausser uns ist, in Hinsicht ihrer Abhängigkeit von aussen, als inner uns in Bezug auf unsere Selbstthätigkeit von innen.

Der Idealismus, der die Körperwelt nur zur Vorstellung in uns macht, hebt ihre Realität auf, und beschränkt Gott selbst von Seite seiner äussern Offenbarung, von Seite der wirklichen Welt, welche Thomas Campanella nicht mit Unrecht für die Handschrift Gottes hielt. Der Realismus aber, welcher die Innenwelt im Menschen nur zum Erzeugniß der Einwirkung von aussen macht, vernichtet alle Idealität, und verwandelt am Ende Gott selbst in ein bloßes Gedankending, welches dann auch ein Anselm von Canterbury vergeblich wieder in eine Wesenheit umzuwandeln sucht. Der Realismus endet in einem heillosen Materialismus, der Idealismus in einem unsinnigen Spiritualismus. Beide müssen also von Grund und Wurzel aus zerstört werden, als eine transcendentale Schulweisheit, oder Speculation, die zu Unphilosophie und Atheismus führt.

Die Religion, im Einklang mit der Philosophie, fordert die Unterwerfung der Spekulation, und zuförderst die Wiederherstellung der wesentlichen und lebendigen Erkenntniß, und Glauben und Bauen auf sie auch schon in der Sphäre der Sinnesempfindung und Erscheinungswelt. Der Mensch, der sich einerseits dem Unglauben an die natürliche Kraft seiner Erkenntnißfähigkeit hingibt, und ihre Wahrheit und Gewißheit bezweifelt, der in selbstgeschaffenem Wahn das Reich der Schöpfung nur für Täuschung und Betrug ihres Schöpfers hält, und endlich gar aus eigener Verblendung und im

Ueberreiz seiner stolzen, sich selbstständig setzenden, Vernunft eine künstlich vermessene Macht des Allwissens hervorruft; — der ist der skeptische, der kritische und speculative Philosoph, der aufgehört hat, Mensch zu sein, und doch mehr als Mensch, Gott gleich sein will:

„der hat dem Teufel sich ergeben,
und muß zu Grunde gehn."

Dagegen gibt es ein Verwahrungsmittel, und das hat schon unser Lavater gekannt, und auf folgende Weise in seinen Briefen über das theologische Studium angegeben:

„Wir haben einen Freund in uns — ein zartes Heiligthum in unsrer Seele, wo die Stimme Gottes lange Zeit klar widertönt. Die Alten nannten sie den Dämon, den guten Genius der Menschen, dem sie mit so vieler Tugendliebe huldigten, mit so viel Ehrfurcht folgten. Christus begreift's unter dem klaren Auge, das des Lebens Licht ist, und den ganzen Leib licht macht. David bittet darum, als um den guten, freudigen Lebensgeist. Mögen wir's nun Gewissen, innern Sinn, Vernunft, den λόγος in uns nennen, oder wie wir wollen, genug, es spricht laut und deutlich, zumal in der Jugend, ehe es durch wilde Stimmen von innen und aussen, durch das Gebrause der Leidenschaft, und das Geschwätz einer klügelnden Unvernunft geschweigt, oder irre gemacht wird. Wehe dem, bei dem es so stumm und irre gemacht wird! Er wird allmälig ohne Gott in der Welt, geht wie ein irres Schaf umher, ohne gesunden moralischen Sinn, ohne das Θεῖον in einer Sache des Lebens an sich und andern zu fühlen. Nur soviel haben wir von Gott und seiner Vorsehung in uns, als wir sie beide lebendig erkennen."

Und war es was anderes, als was Lavater hier religiös und theologisch ausdrückte, was Schiller

dichterisch und wissenschaftlich auf folgende Weise aussprach:

Wiederholen kann der Verstand, was da schon gewesen.
Du nur, Genius! mehrst die Natur in der Natur.

Die Speculation huldigt zwar scheinbar auch jenem Dämon und diesem Genius, aber sie hat den Verstand nur mit einer Vernunft vertauscht, welche die Stelle von diesem Genius und jenem Dämon eingenommen. Es ist dies sogar demjenigen, der die Speculation auf die höchste ihrer Höhen geführt hat, selbst widerfahren. Hegel, in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Encyclopädie der Wissenschaften, sagt: „Ein scheinbar glücklicher Zustand sei noch nicht gar lange vorüber, da die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und der Bildung gegangen; nachher sei sie in Widerspruch gerathen mit dem Gehalte der Religion, mit der vernünftigen Wirklichkeit des Rechts, und mit sinniger Erfahrungskenntniß, an welcher sich doch der denkende Sinn, wie an den großen Anschauungen der Natur, der Kunst und der Geschichte, kräftigen könne; und meint dadurch, daß die Philosophie den gediegenen Inhalt der Religion, des Staats und der Erfahrung, insofern er gedacht werde, als speculative Idee anerkenne, habe in der Philosophie der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert."

Wenn man aber dem geistreichen Spiele, welches dieser tiefsinnige Philosoph mit dem denkenden Sinne treibt, näher auf den Grund sieht, so zeigt es sich, daß dieses Philosophiren doch nur ein Speculiren ist, welches in eben dem Maße, wie es dem Positiven oder Gegebenen in Kirche, Staat und Weltleben versöhnt und befreundet sich annähert, in eben dem Maße sich von dem Natürlichen und Unmittelbaren in dem menschlichen Erkennen, Wissen und Handeln entfernt.

Dieser, durch Hegels Speculation aufs Höchste gesteigerte, Gegensatz und Widerspruch ist nun aber für die Philosophie weit bedeutsamer und eingreifender, als der von seiner Speculation aufgelöste und beschwichtigte; deswegen mag auch der Geist der Speculation mehr der gerühmten Versöhnungsfeier froh werden, als der Geist der Philosophie.

Die Philosophie ist mehr als Wissenschaft, als begrifflose Gestalt, die nur auf dem Begriffe beruht, und sich dem Gefühl und dem Glauben entgegenstellt, oder überordnet, und diese verstehen, von ihnen aber nicht verstanden sein will. Diese Wissenschaft zeigt auch ihre Einseitigkeit und Befangenheit darin, daß sie, so wie das Wahre das Falsche, als Wissenschaft den Glauben und das Gefühl wissen will, und gegentheils behauptet, so wenig, als das Wahre vom Falschen gewußt werden könne, so wenig verstünden jene begrifflosen Gestalten von ihrer innern Wahrheit aus von der Wissenschaft.

Der eigentliche Geist, der Urgeist im Menschen, ist im Glauben und Fühlen nicht weniger, als im Denken und Begreifen; und seine Offenbarung und Verwirklichung durch das Fühlen und Glauben ist vielmehr der Art und Beschaffenheit, als dem Grad und der Rangordnung nach verschieden von der Offenbarung und Verwirklichung des Geistes durch Gedanken und Begriffe. Der Urgeist im Menschen ist, wie gezeigt, das Gemüth, die höchste und innigste Einheit von Geist und Herz in ihrer ursprünglichen Ungeschiedenheit, daher das eigentliche philosophische Erkennen so innig verwandt mit dem religiösen Schauen, und als innerster, tiefster Sinn gleich weit erhaben ist über bloße Speculation und Sentimentalität, oder über den bloßen Verstandesgeist und Gefühlsgeist im Menschen. Seinen Geist und seine Philosophie hat Hegel auf folgende Weise selbst definirt: —

„Der Geist ist wesentlich Bewußtsein, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt: als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst (qualirt nur, um einen Böhmischen Ausdruck zu gebrauchen) und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseins, ja in der mit dem Thier gemeinschaftlichen Form der Seele. Das Denken macht die Seele, womit auch das Thier begabt ist, erst zum Geiste; und die Philosophie ist nur ein Bewußtsein über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner ihn vom Thier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit.“ Und von diesem Standpunkte aus, auf welchem Denken und Speculation als Wesenheit des Menschen erscheint, macht der ersten Philosophen der Zeit Einer noch heute nicht nur der Gefühlstheologie, sondern auch dem unmittelbaren Erkennen, als einer dürren Kategorie, wie er es nennt, den Krieg! —

So dürfte denn Homer wohl recht haben, wenn er von einigen Sternen sagt, sie hätten zwei Namen, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der überträgigen Menschen.

8.

Reflexion, oder des Geistes Rückkehr.

Der Mensch kommt nicht unmittelbar, sondern nur im Gegensatze seines Nichtichs zum Bewußtsein seines erscheinenden Ichs, was er in der untersinnlichen Psyche beim Herrschen des Nichtichs über das Ich Selbstgefühl, in der übersinnlichen Psyche, beim Verwalten des Ichs über das Nichtich Selbstbewußtsein nennt. Selbstgefühl und Bewußtsein beruhen also auf Unterscheidung und Wechselwirkung von zwei Wesen und Leben im Menschen, und die Doppelnatur, die sich in ihrem Gegensatze selbst offenbart, ist begründet in der Beziehung des Menschen auf seinen Ursprung und auf seine Vollendung.

Auch selbst noch in der diese vier Wesensrichtungen und Lebensbewegungen vermittelnden Sinnesempfindung ist ursprünglich und unmittelbar die Einheit von diesem Ich und Nichtich, von welchen dies letztere an sich eben sowohl ein Ich, als jenes erstere ein Nichtich ist, denn der Mensch oder das Urich steht hier, wie gezeigt, mitten in der nachgewiesenen Inversion und Reflexion seines Daseins und Wandels seiner selbst.

Hier, und jetzt erst, geht ihm am Tage des Lichtes seiner Seelensonne eine Aussenwelt und eine Innenwelt, eine Unterwelt und eine Oberwelt in seiner eigenen Natur, oder vielmehr sie in diese, zugleich und zumal auseinander, und es entspringt ihm die mittelbare Erkenntniß, die von nun an nur in dem, seine Aussenwelt und Innenwelt vermittelnden, Gegensatze von Objektivem

und Subjektivem besteht, und sich nur in der, seine Unterwelt und Oberwelt beziehenden, Wechselwirkung von Apriori und Aposteriori entwickelt. So verfolgt die menschliche Erkenntniß die Bahn und den Lauf der ihr zu Grunde liegenden Natur und ihrer Ausbildung; und wird aus diesen vier Richtungen und Bewegungen auswärts und einwärts, vorwärts und rückwärts in ihrer Gesammtheit und in ihrem Zusammenhange mit dem unmittelbaren Erkennen durchaus erklärbar.

Es ist hier das Gebiet der Erkenntniß, welche wir als die reflektive und diskursive bezeichnen. Es ist die Erkenntnißweise, ausser welcher ein Theil der Philosophen keine andere höhere erkennen, und die ein anderer verschmähend ganz vernichten wollte, die noch nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung, und in ihrer wahren Stellung, weder zu den zwei unmittelbaren Erkenntnißweisen, deren eine vor und unter ihr liegt, die andere nach und über ihr steht, noch zu der sie ewig begründenden und durch sie zu entwickelnden, gewürdigt worden ist. Es ist der alte dunkle Labyrinth, in welchem sich die Speculation von jeher verirrte, und aus welchem sie vergeblich den Ausweg suchte, indem sie die Ichwelt unabhängig vom Menschen, oder das Weltich desselben unabhängig von der Welt setzte.

Immer aber führten diese zwei Irrwege alle, welche den Faden der Ariadne verloren, statt über den alten dunkeln Labyrinth hinaus, wieder in all seine Verschlingungen und Trostlosigkeiten zurück. In beiden Systemen verliert sich der Mensch; es sei, daß er die Erscheinungswelt als das Ursprüngliche und Unabhängige von sich voraussetze, und sich ihr unterwerfe, oder daß er sein Ich als das Urerste und als selbstständig annehme, und sich der Welt überordne. Auf beide Weisen wird das Band der Natur zerrissen, indem die Welt oder der Mensch

einseitig überhoben oder herabgesetzt, und die über die Gegensätze und ihre bloße Reflexionsidentität erhabene Einheit, die Mensch und Welt in ihrer innersten Natur mit Gott vereinigt, nicht erreicht.

Subjektives und Objektives sind nur Erscheinungsweisen, nicht Wirklichkeiten, Apriori und Aposteriori sind nur Entwickelungswege, nicht Erkenntnißquellen. Alles ist der Mensch in sich und für sich selbst. Er geht von einem Subjektiven und Apriorischen aus, und durch ein Aposteriorisches und Objektives in sich zurück. Das untersinnliche Seelenwesen wird erweckt und bestimmt durch das Eingreifen der, als übersinnliche Psyche sich circumflektirenden, Seele, und kann blos in ihrer, vermittelst dieser Wechselwirkung eintretenden, Selbstbewußtwerdung zur Erkenntniß von sich in andern Dingen, und von andern Dingen in sich gebracht werden.

Das menschliche, zwar schon inner der Sinnlichkeit, aber noch ausser dem Gemüth stehende Bewußtsein, die Reflexionssphäre der Erkenntniß, hat die Doppelrichtung und Gegenbewegung des, von der Innenwelt der Zukunft zugerichteten, Fühlens, und des von der Aussenwelt und Vergangenheit ausgehenden Denkens, welche in der Sinnlichkeit vereint sich als das Empfinden und Sinnen des Anwesenden und Gegenwärtigen darstellen. Im übersinnlichen Bewußtsein erscheint daher das Gefühl als Perzeption oder Wahrnehmung, die Denkkraft als Innewerdung oder Aperzeption. Die übersinnliche Psyche aber setzt im Gegensatze zu der untersinnlichen im Instinkt sich als Intelligenz. Somit ist aber in die Intelligenz selbst Gegensatz und Wechselwirkung gekommen, welche eben nur in ihrer Ungeschiedenheit das reflektirende und diskursive Erkennen darstellen.

Der alten Weisen Einer sagt: „Intelligere est intus legere, quæ de foris accepimus; sed intellectus

non capit objecta extrinsecus, sed intrinsecus." Er schreint uns damit die sich entgegengesetzte Richtung und Bewegung von dem näher an die Sinnlichkeit sich anschließenden Verstande, und von der nun als geistiges Gefühl erscheinenden Vernunft angedeutet zu haben. Verstand und Vernunft sind nicht genug getrennt, und nicht genug vereint worden. In beiden ist das gleiche Prinzip, das sich aber selbst als verschiedenes entgegenstellt in der Gedankenbildung, die an sich das Werk der einen und ungetheilten Intelligenz ist, und durch Verstand und Vernunft nur anders gerichtet und bestimmt wird. Die Vernunft ist die apriorische und subjektiv ausgehende Form der Intelligenz, die Mutter des Rationalismus und der Philosophien aus Urbegriffen, der Verstand ist der aposteriorische und objektiv einlaufende Akt der Intelligenz, die Quelle der Empirie, und der sogenannten Erfahrungswissenschaften.

Höchst bedeutsam war dieser Wirkungskreis menschlicher Erkenntniß längst schon als Reflex und Diskurs der Erkenntniß bezeichnet worden, ohne daß der Sinn der Bezeichnung je recht war verstanden worden. So wie man das Objekt der Erkenntniß ausser den Menschen hinaus, und das Subjekt in den Menschen hinein zu legen gewohnt war, so begriff man das Apriori und das Aposteriori als zwei ganz verschiedene, für sich bebestehende, Erkenntnißweisen, stritt über die Wahl der einen und andern, und baute ganze Systeme auf die verzogene Einseitigkeit. Und da man das ganze menschliche Erkennen in diese zwei, als selbstständig, für sich bestehend, angenommene Arten zerlegt, oder vielmehr auf eine, alles wesentliche und lebendige Erkennen aufhebende, und diesen Erkenntnißweisen selbst ihre Bedeutung und Bestimmung für Höheres raubende Weise zerrissen hatte, war die nothwendige Folge, daß die Erfah-

rungserkenntniß als blos in der Sinnlichkeit begründet angesehen, und dagegen die Vernunfterkenntniß, als solche nur im Wissen aus Begriffen, oder sogenannten Kategorien, oder Prinzipien, welche die Speculation aufstellte, für die höchste gehalten, dagegen die unmittelbare Erkenntniß, die aller andern Erkenntniß Grund, Halt und Ziel ist, ganz von der Betrachtung ausgeschlossen worden ist.

Wenn daher überhaupt die Frage nach den Erkenntnißquellen im Menschen aufgeworfen ward, so wies man deren zwei nach, nämlich die der Sinnlichkeit, und die der Vernunft, als ob es überhaupt möglich wäre, daß es in der einen menschlichen Natur mehr als eine Erkenntnißquelle, und eine andere, als den menschlichen Geist selbst geben könnte! und als ob, wenn diese Erkenntnißquelle einmal in ihrem ganzen Laufe und in ihren verschiedenen Strömen gehörig untersucht werden sollte, es sich nicht mit Nothwendigkeit ergeben müsse, daß der Mensch, so wie eine der Sinnlichkeit zu Grund liegende, und ihr vorangehende, auch noch eine über die im Gegensatz zur Sinnlichkeit stehende Vernunft hinausgehende haben müsse, die erst zeige, von welcher Sonne dieser Mond sein erborgtes Licht schöpft.

Auf ein ähnliches Resultat muß der philosophirende Geist die so oft aufgeworfene und so ungleich beantwortete Frage über den Ursprung der Ideen, oder der Erkenntnisse führen. Diese Frage ward von jeher im Wesentlichen auf eine zweifache Weise beantwortet, weil man eben in ihrer Beantwortung nur von den Gegensätzen der Reflexion ausgieng, und den Ursprung der Ideen entweder in der Sinnlichkeit, oder in der Uebersinnlichkeit, in der Erfahrung oder in der Vernunft suchte, daher denn ein Theil der Philosophen mit Locke das Eingepflanztwerden der Ideen, ein anderer mit

Leibnitz das Angeborensein derselben behaupteten, und beiderseits Gründe und Gegengründe grade auf die Bahn brachten. Betrachtet man aber die Sache näher, so zeigt es sich, daß im Grunde der Streit nur dann vernünftig ist, wenn er darüber geführt wird, ob die Ideen von aussen erworben, oder von innen entwickelt werden, alsdann aber durch Ausgleichung der Gegensätze leicht beigelegt werden können.

Ideen sind Produkte, Ideen sind Erkenntnisse, und Erkenntnisse sind Erzeugnisse, und fordern als Erzeugnisse eine wesentliche und lebendige Kraft, wie sie in der Natur des Menschen durch die Seele gegeben ist. Es würde thöricht sein, angeborne von innen eingepflanzte Ideen in dem Sinne anzunehmen, das sie schon ursprünglich vor der Entwickelung des Geistes und gleichsam vor seiner Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit ausgebildet im Menschen lägen. Selbst Pythagoras und Plato, ein höheres Leben voraussetzend und lehrend, die Seele erinnere sich nur ihrer längst besessenen Ideen, fügten bei, dies geschehe aber nur bei Gelegenheit und durch Veranlassung sinnlicher Wahrnehmung. Nicht weniger ungereimt würde es sein, wenn Jemand sich vorstellen wollte, die Ideen kämen von aussen gleichsam in den Menschen und seinen Geist hinein, und sie aus den Eindrücken der Gegenstände auf die Sinnesempfindung herleiten, würde nicht viel anders sein, als die Aussenwelt zur eigentlichen Quelle unserer Erkenntnisse zu machen. Selbst Locke bestritt das Angeborensein der Ideen nur insofern, als sie von wirklich ausgebildeten Vorstellungen verstanden wurden, die Fähigkeit der Seele dagegen, Erkenntnisse zu erzeun,ge längnete er nie, setzte sie vielmehr als innere Bedingung voraus.

Leibnitz zeigt sich in seinen Ansichten besonders mit Plato verwandt. „Wenn die Seele, sagt Plato

im Phaidon, die Ideen des Schönen, des Wahren, und des Guten, so wie von andern wesentlichen Eigenschaften der Dinge nicht schon in sich besäße, wie könnte sie die sinnlichen Erscheinungen nach diesen Ideen ordnen, beurtheilen und würdigen?" Und Leibnitz lehrte: „Die nothwendigen Wahrheiten, und die auf diese sich beziehenden Vorstellungen seien virtualiter in der Seele, oder die Seele habe bestimmte Richtungen und Strebungen, zu deren Hervorbringung und Erkenntniß — so wie in einem Stein die Form eines Bildes schon enthalten, und durch dessen Adern bemerklich gemacht sein könne, wenn auch noch kein Künstler diese natürliche Bestimmung gewußt, und die Figur hieraus gebildet hätte." Abgesehen von diesem nicht sehr glücklich gewählten steinernen Bilde, leuchtet daraus, wie aus dem ganzen Geiste seiner neuen Versuche, hervor, daß er noch weiter ins Leben eingehend, als Plato, eigentlich die schöne Hypothese von der Entwickelung all unserer Ideen aus der wesentlichen Kraft der Seele aufstellen wollte, aber durch Vorliebe für sein System der prästabilirten Harmonie verleitet, jene Hypothese durch die Lehre von den Kräften als beständig aus sich selbst bestimmten Wirkungen verunstaltete, und die äussern Momente der Anregungen und Eindrücke vernachlässigte, im Gegensatze zu Locke, welcher von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehend, und auf die Geschichte der Entwickelung des Menschen in der Erscheinung bauend, im Zusammenhang mit der Lehre von dem Influxus physicus, der er huldigte, gar zu viel Gewicht auf die äussern Einflüsse und Einwirkungen der Welt auf die Menschen legte, sich beinahe in dem Irrthum des Aristoteles verirrte, die menschliche Seele in ihrem ersten Hervortreten als eine tabula rasa ohne Karakter, ohne Talente und ohne Tendenz anzusehen. Daher es denn gekommen, daß

von jener Zeit an bis auf heutigen Tag die Lehre von Leibnitz bei den der Vernunfterkenntniß und Reflexion huldigenden Philosophen, Locke's Ansicht hingegen mehr Beifall bei den Freunden der Sinneserkenntniß und der Erfahrung fand, während keiner von beiden eine unbefangene und allumfassende Forschung befriedigen konnte.

So wie Carthes eigentlich durch seine, das Ich und das Sein im Menschen unterscheidende, und mehr als alle vorhergehenden aufs wirkliche Bewußtsein gestützte Philosophie, die große Regung und Richtung in sie hineingebracht, und die Entzweiung dieser Ansichten hervorgerufen hatte, welche selbst Spinoza durch eine neue tiefe Identitätslehre vergebens zu heilen gesucht, so strebte Kant den in Hume's geistreichen Paradoxien wieder gewaltiger, den je, seinen Geist erhebenden Skeptizismus kritisch zu beschwichtigen, und man bemerkt in ihm ein, wenn auch nie deutlich ausgesprochenes, doch durchgehendes Bemühen, die Ansichten von Aristoteles und Locke mit denen von Plato und Leibnitz zu versöhnen. Da Kant aber sich durch die Reflexion hindurch arbeiten, und über sie sich erheben entweder nicht konnte, oder nicht wollte, zeigt sich in seinem Philosophiren ein oft widersprechendes Schwanken, und abwechselndes Hinüberringen, bald zu der einen, bald zu der andern Partei. In Kants Systeme endlich, wie denn in unsern Systemen all die Tugenden und Untugenden unserer Ansichten die lebendigen flüssigen Philosophien noch weniger bemerkbar sind, sich erhärten und inkrustiren, gieng die Schwäche seines Dahingebens an beide Parteien in eine wahre Hyperasthenie über, in welcher er Alles zerriß, und am Ende dahin kam, auf der einen Seite der von Locke nur Dinge an sich, oder wesenlose Erscheinungen, und gegenüber auf der

andern Seite auf der von Leibnitz nur reine Begriffe und Denkformen zu haben.

Dahin mußte mit Naturnothwendigkeit der Standpunkt, den sich der große und scharfe Denker gewählt hatte, führen, der Standpunkt am Scheidewege ohne Wegweiser, wo vier Straßen sich kreuzen, und zwei übersehen oder verschmäht werden. Unstreitig hat Keiner, wie Kant, die Richtung nach innen und aussen verfolgt, und Keiner es weniger, als er, an Bewegungen hin und her fehlen lassen, aber Kant hat weder die Höhen, noch die Tiefen ausser dieser Route besucht, und die Hauptstadt des Landes nie gesehen, wo er auch die besten Karten, Basreliefs und Panorame gefunden hätte, die uns nun vorliegen.

Wer philosophiren will, lasse doch nicht ab, bis er in dem Geiste des Menschen Geist in sich gefunden, und halte sich an diesen; suche, was er noch finden will, in diesem und mit diesem nur. Wir nehmen immer etwas anderes, als unsere eigenen Zustände und Vorgänge, in uns wahr, und Alles, was auch ausser uns, ist für uns nur mittelst unseres Leidens von demselben und unseres Wirkens auf dasselbe in uns gegründet. Die höchste und einzige Realität für uns, die Idealität, geht ohne weiteres verloren, so wie eine ausser ihr liegende Realität in ihr gesucht oder angenommen wird, sei es denn, daß man die Todeslücke, wie im Dualismus, klaffen läßt, oder mittelst Identitäten wieder auszufüllen sucht.

Was die Philosophen dahin gebracht hat, das ist im Grunde nichts anderes, als das Unvermögen in der Erkenntniß, die Einbildung von der Erfindung, die Sinnestäuschung von der Beschauung, das Traumgebild von der Wirklichkeit, und den Wahnsinn von der Vernunft zu unterscheiden. Es schien diesem Unvermögen

durchaus nothwendig, daß der Mensch für alle seine Erkenntniß einen festen Schaltpunkt oder sichern Hintergrund ausser sich haben müsse, und der ward denn entweder in der, über den Menschen hinausliegenden, sinnlichen Aussenwelt oder geistigen Innenwelt gesucht. In dieser Hinsicht bezeichnen zwei Engländer den schneidendsten Kontrast, und zugleich die äussersten Gränzen, die kein Sterblicher mehr überspringen wird. Wie die Alten in ihrer Erdkunde dort die Herkulessäulen und das unterhöhlte Kaninchenland, dort das ferne Thule und trübe Nebelmeer für die Erdgränze erkannten, die Neuern endlich bis zu den zwei beeiseten Polargegenden vordrangen, wo die Wesen aufhören, und das Leben stockt, so haben Locke und Berkeley, die Menschenwelt umschiffend, der Reflexion ihre Gränzen gesteckt; Locke nämlich, der große Arzt und Freund der Natur, vom Südpol her, indem er in der Sinnesempfindung die äussere Geburtsstätte der Erkenntniß nachwies, auf die von der Aussenwelt herrührenden Eindrücke baute, und aus materiellen Elementen, die durch die Ritzen und Spalten, wie er sich wirklich ausdrückt, in das dunkle Gewölbe einfielen, die höchsten und tiefsten und heiligsten Ideen erwachsen ließ; Berkeley dagegen, der edle und gottselige Bischof, vom Nordpol her, indem er in der Geistesanschauung die Quelle und den Ursprung aller Ideen sah, die Körperwelt läugnend von Geisterwelt ausgieng, und in den allmächtigen und allumfassenden Gottesgeist die einzige Grundlinie alles Seins und aller Dinge setzte, welche nämlich daher nichts als Ideen waren, die von innen heraus fortgebildet, herabgesetzt und gleichsam verdichtet wurden, bis aus der sinnlichen Aussen[illegible]ung die ganze Erscheinungswelt als Phänomen spiritueller Energien hervorgieng.

Die beiden Systeme, wovon das der Inpression

von aussen, welches die Materie, und das der **Emanation** von innen, welches den Geist zum Substrakt alles Wesens, und zur Urkraft alles Lebens macht, lösen zwar den Menschen von sich selbst, von seiner eigenen Natur, und in der einen oder andern Richtung vom göttlichen Ein und All ab, haben aber hohen und ewigen Werth, indem sie uns die möglichste Ausbildung der realistischen und der idealistischen Ansicht zeigen, gleichsam die zwei entgegengesetzten Todesarten und Vernichtungsweisen der Philosophie bezeichnen, die ihren Hoch- und Mittelpunkt im Menschen verloren hat.

Dies war das natürliche und nothwendige Ende der irrigen Beantwortung der Frage über den Ursprung der Ideen. Nicht ein besser Schicksal hatte die mit ihr innig zusammenhängende, über die Realität der Ideen.

Aristoteles schon sprach den sogenannten Universalien, die jetzt Allgemeinbegriffe heißen, die Realität ab, **Plato** dagegen schrieb den Ideen, als Urbildern einer höhern Intelligenz, von welcher die Dinge nur Copien sind, die Wirklichkeit zu. So wie daher **Plato** die Universalien oder seine auch noch über diese erhabenen Urbilder für Noumene hielt, und die Gegenstände der Sinnesempfindung für bloße Phänomene erklärte, so betrachtete **Aristoteles** umgekehrt die in der äussern Erfahrung, der sogenannten Wirklichkeit vorkommenden Einzelnwesen, oder die Individuen als Realitäten, und wollte die Universalien, oder Allgemeinbegriffe, als aus der Erfahrung nur durch Abstraktion entsprungen, blos für Phänomene angesehen wissen.

In der neuplatonischen Schule kehrte die platonische Ansicht wieder. **Porphyr** fragt, ob die Geschlechter und Arten der Dinge in der Natur gegründet seien, und erklärt diese mit andern Universalien für Realitäten. Die arabische Philosophie dagegen folgte der aristote-

lischen Lehre. Averroes behauptete, der Verstand, der reine und allgemeine, schaffe die Allgemeinbegriffe alle dadurch, daß er das in der Fantasie gegebene Bild des Individuellen all seiner Besonderheiten gleichsam entkleide, und hiemit alle seine Universalien unreell. Ein Vereinigungsversuch von Plato und Aristoteles findet sich bei den Alexandrinern, welche die Universalien sich als selbstständige Formen, oder Kräfte dachten, welche eben sowohl den sinnlichen Dingen inwohnen, als in dem menschlichen Verstande sich ausdrücken. Boëtius endlich glaubte den Riß wieder zu heilen mit seinem: Universale, dum intelligitur, singulare, dum sentitur.

Im Mittelalter, in welchem die dasselbe karakterisirende Gestaltung alles Menschlichen durch Entzweiung und Widerspruch auch in der Erkenntniß und in der Ausbildung der mittlern Sphäre derselben sich offenbart, in der Skolastik, erhob der Streit über diesen Gegenstand auf eine bedeutungsvolle Weise erst sich zu seiner wahren Höhe. Der Streit lief in einem nur höhern Verständniß der Sache entwirrbaren Dunkel, in einem steten Gegensatze von einem selbstständigen Geiste zum andern, in vorliegender Hinsicht besonders von dem noch ungeschiedenen Idealismus und Realismus des Scotus Erigena an durch Roscelin, Champeaux, Abelard, Vinzenz von Beauvais, Albert, Thomas von Aquin, Duns Skotus, Dürand, Burleigh hindurch, bis zu Wilhelm Occam, welcher mit seinen Anhängern den Streit einer höhern Einheit abgeschlossen. Diese Einheit ist es, welche vor der Skolastik und auch mitten in ihr bestand, von welcher sich noch bei Hugo und Richard von St. Viktor, Bonaventura und Kempis schöne Spuren finden, die aber erst später vorzüglich durch

Gerson und Tauler ihre freie Entwickelung und eigenthümliche Bedeutung erhielt.

Dieser tief eingreifende, Kirche und Staat nicht umsonst erschütternde Streit über die mittlere Sphäre der menschlichen Erkenntniß, ist immer nur noch unter dem Namen von dem Streit über die Universalien, oder Kampf zwischen Realismus und Nominalismus der Skolastiker aufgefaßt, und auch nur in diesem Sinne behandelt worden. Er bezieht sich aber auf eine philosophische Tiefe und historische Bedeutsamkeit, welche sich an die organische Entwickelung des menschlichen Geistes selbst anschließt. Wir unterscheiden im Ganzen vier Sekten, nämlich die Realisten und die Nominalisten, und die Conceptualisten und Formalisten.

Wenn die blinden Realisten die Begriffe zu realen Objekten gleich den Dingen ausser uns machten, und die eigentlichen Nominalisten in ihnen nichts, als, wie sie es nannten, bloße Flatus vocis sehen wollten, so finden wir darin die zwei äussersten Gränzen des Gegensätzes bezeichnet. Die gemäßigtern Realisten, welche die Begriffe für, von den Gegenständen abgezogene Formen anerkannten, wurden Formalisten, und die mehr einlenkenden Nominalisten, welche die Begriffe für etwas mehr als bloße Worte wollten gelten lassen, hießen Conceptualisten. So näherten sich beide Theile wieder der Idee von einer gewissen Art von Wirklichkeit der Begriffe in dem Menschen, ohne sie wirklich zu erreichen, indem die Formalisten jene Wirklichkeit noch immer vorzugsweise in den sinnlichen Ideenbildern, oder in den Species sensibiles et intelligibiles, als Abdrücken der Aussenwelt in dem Menschen sahen, die Conceptualisten hingegen, die neuere Speculationsweise einleitend, die wahre Quelle der Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnisse nur in ihrer Abstraktheit und Allgemeinheit finden

wollten, und daher jenen von aussen kommenden Bildern aus innerer Thätigkeit hervorgehende Fiktionen entgegensetzten, welche die wirklichen Gegenstände in der Seele repräsentiren sollten.

Die eine oder die andere dieser Vorstellungsweisen ergiebt sich, drängt sich unvermeidlich und nothwendig auf, wenn das diskursive und reflektive Erkennen an dem einen oder andern Ende angefaßt, und festgehalten wird, als ob in demselben Grund und Anfang der Erkenntniß läge, und sein Gegentheil nur Wirkung und Folge davon wäre. Sei es, daß man glaubt, das Allgemeine und Nothwendige durch Abstreifung des Besondern und Zufälligen, oder das Besondere und Zufällige durch Bestimmung des Allgemeinen und Nothwendigen hervorzubringen, so irrt man, und zwar um so mehr, da das eigentlich Unendliche und Unbedingte weder in dem einen, noch in dem andern, sondern eben nur in dem ihre Entgegensetzung und Wechselwirkung begründenden und entwickelnden, Prinzip zu suchen ist. Dieses Prinzip aber ist auch nur ausser oder inner, und unter oder über dem Diskurs und Reflex des mittelbaren Erkennens zu finden.

Es giebt keine blos objektive, noch blos subjektive Realität, weil das Subjektive und das Objektive selbst keine Realität hat, sondern nur ideelles Erzeugniß einer wesentlichen und lebendigen Kraft im Menschen ist. Will der Mensch die Wahrheit und Gewißheit seiner Erkenntniß auf eine Realität begründen, die nach seinem Wahn in einem existirenden Objektiven ausser ihm, oder in einem erscheinenden Subjektiven in ihm liegen soll, so wird die Gedankenbildung und Gedankenwelt in ihm selbst blos auf Gedankendinge zurückgeführt, und so recht eigentlich zu nichts. Die Ideen, und dazu gehören die Urtheile, wie die Begriffe, entspringen weder aus

der Erfahrung, noch aus der Vernunft, beide sind nur Bildungsmittel und Entwickelungswege der Ideen, und können selbst nicht von einander geschieden und getrennt werden, ohne den Tod und das Nichts mitten in die mittelbare Erkenntniß einzuführen. Die Ideen entspringen also eben so wenig aus der Erfahrung durch Abstraktion von den Sinnesgegenständen, als aus Vernunfterkenntniß sich durch die sogenannten Allgemeinheiten und Nothwendigkeiten hervorbildend. Es giebt selbst keine Erfahrung ohne Vernunft, so wenig als eine Vernunft ohne Erfahrung: Beide haben eine Quelle, die in beiden und ausser beiden liegt. Da sie also nur bestehen, und sich entwickeln, indem sie in und durcheinander wirken, so erzeugt auch nur scheinbar die Erfahrung den Stoff, und die Vernunft die Form der Erkenntniß, vielmehr erzeugt die eigentliche Erkenntniß beides zugleich und zumal, und die Vernunft bezieht nur die Form auf den Stoff, die Erfahrung den Stoff auf die Form, ohne daß deswegen die eine oder die andere über sich selbst hinaus, und zu was ausser oder inner ihnen liegendem Fremdem übergienge.

Die bloßen Wirklichkeitsdinge sind so unreell, als die bloßen Gedankendinge chimärisch sind — es sind nur die Bewußtseinsdinge. Wir bestreiten daher jede der bisherigen Arten zu philosophiren, nach welcher man entweder die Dinge ausser uns, als nur der Welt inhärirend, und die Ideen in uns, als blos dem Menschen imanent, annimmt. Alle Philosophie der Art sitzt im Todesschatten des Urirrthums der Speculation. Man kommt am Ende dahin, sich selbst, oder das All wegzudenken. Der thörigte ideale Egoismus ist, wie der wahnsinnige materielle Realismus, nur die Ausgeburt dieser Entzweiung, welche am Ende einerseits die objektive Realität in unserm Innern läugnen muß, und so auf dem

einem Wege zum Pantheismus, auf dem andern zum Atheismus führt; denn wer nur Ideales und Reales kennt, oder die falsche, schiefe Identität beider, und kein Unendliches und Unbedingtes ausser und über dem Menschen und der Welt in ihrem Gegensatze, wie sie nur in der einen und innern Natur beider sind, der hat nicht nur die wesentlichen und lebendigen Bande, welche Ideen und Dingansich an einander knüpfen, zerrissen, sondern auch sich selbst und das All von Gott abgelöset.

Da weder Subjektives, noch Objektives, weder Ideales, noch Reales, die selbst im diskursiven und reflektiven Erkennen erst werden, die Gedanken bilden, so haben sie einen höhern Grund in der Seele, nämlich in dem Prinzip, das sich als das Eine und das Andere, als Erkennbares und Erkennendes, in sich selbst gegenüberstellt. Das Organ und der Prozeß, aus welchen die Ideen sich entwickeln, wird nur von Seite der Empfänglichkeit aus erregt, und von Seite der Selbstthätigkeit aus bestimmt. Die Quelle der Gedankenwelt ist da, und Denken ist die gestaltende Macht.

Nahe diesem Standpunkte zu hatte sich die Kritik erschwungen, ihn aber doch nicht erreicht. Sie hat vielmehr, statt ihren Hauptgedanken noch vollends zu seiner höhern Beziehung auszubilden, von dieser Beziehung sich zurückgewendet, und den Gedanken, nur von seiner verneinenden Seite begriffen, zur Grundlage ihres Systems gemacht. Da wir diesen Gedanken besonders in anthropologischer Hinsicht nirgends klarer und kürzer ausgesprochen finden, als in den ersten Zeiten des Kantianismus bei Kreil, so erlauben wir uns, denselben zu allgemeiner Verständniß mit einer, seinem Handbuch der Logik enthobenen, Stelle hier anzuführen: „Mein Ich erkenne ich zwar näher, als die Dinge ausser mir, denn nebstdem, daß ich von meiner Wirklichkeit die höchste

Ueberzeugung habe, kann ich nur das Bewußtsein, als meine unmittelbare Aeusserung und Modifikation, die mir selbst nicht blos in der Vorstellung, sondern als Dingansich zukommt, vorstellen, indeß ich das Nämliche von den Dingen ausser mir schon nicht sagen kann. Bei allem dem weiß ich doch von meiner ursprünglichen Thätigkeit und Einrichtung, wovon selbst dieses Bewußtsein Resultat ist, d. h. von meinem Grundwesen nichts, und alles, was ich aus meinen Beobachtungen über mich selbst herausbringe, besteht blos in der Geschichte meiner Seelenkräfte, d. h. meines mittelbaren oder unmittelbaren Verhältnisses zu den Dingen ausser mir. Dasjenige, was nun immer der Grund dieses Verhältnisses ist, das absolute Ich, kenne ich schlechterdings nicht. Aber von den Dingen, oder dem Ding an sich, weiß ich nicht einmal soviel, und im Grunde nichts von dem, was ihnen unmittelbar zukommt, weil ich sie nur durch das erkenne, was in mir, und nicht durch das, was in ihnen ist.[a]

Es zeigt sich also, daß Kant keine richtige Idee von dem Erkennen selbst hatte, und es von Anfang an nur in seinen eigenen getrennten Gegensätzen, wie sie im mittelbaren Erkennen als bereits dem unmittelbaren entsprungen gegeben sind, auffaßte, daher das System gleich mit dem Ende der Kritik anhob, statt des einen Gottes die zwei Götzen, Gog und Magog, als Scheinich und Nichtich einander gegenüber stellte, und dann sein Scherbengericht oder Autodafe gegen das, ihm in der Strahlenbrechung des Geistes von aussen als Dingansich, und von innen als absolutes Ich erscheinende, ewige und alleine Ansich von dem Ich und von dem Ding aussprach. Kant verweilte nämlich, ungeachtet der, in obiger Stelle richtig bezeichneten, Tendenz zur reinen Subjektivität, welche auch die reine Objektivität ist,

doch nur noch in der, der Objektivität in dem mittelbaren Erkennen gegenüberstehenden, Subjektivität, welche gleich jener die unreine genannt werden kann.

Zwischen diesem subjektivirten Ich und jenem objektivirten Dingansich schwebte und bewegte sich nun auch fortan die auf den Gegensatz von Mensch und Welt bauende Speculation, welche immer noch ein Sein ausser dem Erkennen annahm, und jenes, als für sich bestehend gesetzte, Sein entweder in dem ihm gegenüberstehenden Erkennen finden, wie Fichte, oder von dem, ursprünglich als selbstständig angenommenen, Erkennen durch dessen Entwickelung einen Uebergang zu jenem Sein gewinnen, wie Hegel, oder dann wie Schelling, zwischen beiden stehend, das getrennte Denken und Sein in unmittelbarer Identität mit einander verbinden wollte.

Der letzte Gegensatz, den die sehr hohe und kühne, aus der Kritik geborene, Speculation der neuesten Zeit noch immer stehen, oder sich geben ließ, war das Sein ausser der menschlichen Erkenntniß, und beruhte so auf einer Verkennung des Erkennens an sich. Das Einseitige und Unzureichende der diskursiven und reflektiven mittelbaren Erkenntniß war von all diesen großen Denkern klar eingesehen und bestimmt erörtert, auch das Bedürfniß, die Urheit und Einheit im Erkennen zu suchen, ins hellste Licht gesetzt, selbst die drei, auf diesem überkritischen Standpunkte noch einzig möglichen, fruchtbaren und erfolgreichen Versuche gemacht worden, durch Idealisirung und Indifferenzirung des Nichtichs mit dem Ich, oder der Vernunft mit dem Sein, des Idealen und Realen unter sich, das Absolute der menschlichen Erkenntniß aufzufinden. Allein einem gemeinsamen Irrthum und Fehler unterliegen diese drei speculativen Systeme, nämlich diesem, daß sie das menschliche Erkennen nicht in seiner Ursprünglichkeit, nicht in seiner

Unmittelbarkeit in aller Mittelbarkeit, und nicht in seiner Vollendung erkannten, daher denn an die Stelle des wahrhaft Unendlichen und Unbedingten der Eine das Ideale und Subjektive, der Andere das Reale und Objektive, und der Dritte die indifferente Identität beider setzte.

Auf die eine wie auf die andere Weise war das menschliche Erkennen, wie es die Philosophie fordert, über die Sphäre blos diskursiver und reflektiver Erkenntniß wohl hinaus getrieben worden, aber weit entfernt, es durch seine eigene Entwickelung auf seinen Urgrund zurückzuführen, und seinem Endzweck gemäß auszubilden, ist es speculativer Transcendenz, welche die Reflexion und der Diskurs der Erkenntniß selbst in ihrem Zusammenhange und in ihrer Aufeinanderfolge nicht zu würdigen verstand, überantwortet, und sowohl von seiner Ursprungstiefe, als von seiner Vollendungshöhe, die es unter und über dem sogenannten besonnenen und vernünftigen Bewußtsein hat, abgerissen worden. Eine nothwendige Folge davon war, daß man das unmittelbare Erkennen überhaupt in dem mittelbaren verlor, und dieses letztere selbst ohne Grund und Halt, ohne Richtung und Beziehung so vielfach verzogen und entstellt werden mußte, daß es mehr nach seinen Ergebnissen, ja oft sogar nach denen seiner Täuschungen und Irrthümer, als nach den Gründen und Quellen seiner Gewißheit und Wahrheit sich richtete und bestimmte. Man verwechselte am Ende unreell mit ideell, und unideell mit reell, weil man die Realität, die ideell, und die Idealität, die reell ist, die wahre Identität, oder das Göttliche nicht mehr kannte, welches beide aus sich hervorbringt und empor trägt.

Insofern ist die Lehre Platons edler und wahrer, als jede andere, nach welcher nicht der göttliche Geist, ein Inbegriff aller Urbilder oder Ideen, diese Ideen aber

theils ausgedrückt sind in der Ordnung und Schönheit der Aussenwelt, theils den vernünftigen Seelen eingepflanzt, welche dieselben beim Wahrnehmen und Empfinden der sinnlichen Welt ausser sich, bei der Betrachtung und dem Anschauen der Innenwelt in sich selbst finden. Diese Ideen sind es auch, und nichts anderes, welche Aristoteles als Formen, welche den selbstständigen Grund der Dinge bilden, in die Welt hinaus, Malebranche als Ideenwelt, in welcher der Mensch Alles sieht, in Gott zurücktrug.

An diesen ältern und tiefern Ansichten der menschlichen Erkenntniß haben wir nur dieses auszusetzen, daß sie das unmittelbare Erkennen nicht gehörig von dem mittelbaren unterschieden, den Zusammenhang und die Entwickelung des einen aus dem andern nicht eingesehen, und noch weniger das große Naturgesetz der Inversion und Reflexion, welches zwischen dem unmittelbaren Erkennen in seinem Ursprung und in seiner Vollendung, und in dem mittelbaren zwischen der in der Erkenntniß liegenden Aussenwelt und Innenwelt waltet, erfassend bestimmt haben.

Die Reflexion ist noch immer zu sehr als was Abgeschlossenes und in sich Ruhendes betrachtet, und daher sind auch immer nur noch die Elemente und Produkte des Erkennens, als das todte Sein der Aussendinge und als die gewordenen Denkformen in uns, ins Auge gefaßt worden, so wie man wähnte, um durch die Erscheinung zu dem hinter ihr liegenden Ansich der Dinge hindurchzudringen, müßte man durch die Sinnlichkeit gleichsam hindurch über sich selbst hinausgehen können.

Wenn der Mensch also auch zunächst in seiner Unterscheidung und Wechselwirkung mit der Welt nichts anderes erkennen kann, als die Erscheinung, oder das, was er in dieser Sphäre erkennt, nichts anderes ist, als

Erscheinung: so ist die sinnliche Erkenntniß und die ihr entsprechende Erscheinungswelt selbst, wie wir bewiesen haben, durch ein vorausgehendes und ihr zu Grund liegendes, ursprüngliches und unmittelbares Erkennen bedingt, und das daraus hervorgehende, mittelbare, reflektive und diskursive Erkennen, welches vielmehr das Phänomenon als das Noumenon der menschlichen Erkenntniß ist, muß als die Mittelstufe und der Uebergang zu dem höhern unmittelbaren Erkennen, oder zur Vollendung der Erkenntniß in sich selbst, angesehen werden.

Daraus ergibt sich, daß unser Bewußtsein nicht nur dazu bestimmt ist, das Gewordensein der Dinge in uns zu vergegenwärtigen, oder darzustellen, sondern daß die menschliche Gedankenbildung über der Wirklichkeit der Dinge in der Erscheinung steht. Das lebendige Seelenwesen im Menschen entspricht nicht der Welt, sondern der in ihr liegenden Natur; die Entwickelung der mittelbaren Erkenntniß im Menschen steht also der Verwirklichung jener Natur in der Welt gegenüber. Das Innere der äussern Natur liegt dem Innern unserer eigenen Natur am nächsten, da die Natur in und ausser uns innigst eins mit dem Göttlichen, welches die Wurzel und Quelle der schöpferischen Kraft ist, aus der in uns die Gedanken in Bewußtsein, und ausser uns die Dinge ins Dasein hervorgehen. Daher das merkwürdige Verhältniß, daß, je mehr wir uns von der Erscheinnng aus in unser Inneres zurückziehen, wir um so mehr in die Natur der ausser uns liegenden Dinge eindringen.

Wenn demnach der Sinneserkenntniß nicht wirklich das Ansichsein der Dinge, sondern nur die Erscheinung ihrer Wirklichkeit, oder das Sein in dem Schein offen vorliegt, so reicht dagegen das sinnlich geistige, oder das reflektive und diskursive Erkennnen viel tiefer und weiter. Das menschliche Denken entspricht nicht dem Sein der

Dinge in der Welt, sondern dem Werden derselben aus der Natur, und das System und der Prozeß unseres Denkens ist nicht nur ein Abdruck oder Gegenbild der Aussenwelt in ihrem todten Gewordensein, sondern ein, ihrem nach aussen verschlossenen Wesen und Leben entsprechendes, Werden in und aus sich selbst, so daß alle Gestalten und Bewegungen, die im Werden der Dinge sind, sich in der Erkenntniß des Menschen enthüllen, und umgekehrt, was in dieser sich offenbart, in jenem sich verwirklicht. Somit verliert das vielbewunderte, von ihm selbst so oft durch die That widerlegte, kleine Wort unsers großen Haller: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist“, allen Sinn und alle Bedeutung, denn das Innere der Natur ist selbst kein Aeusseres für den schaffenden Geist, oder dieser ist das Innere der Welt, wie des Menschen, und nur für den, der noch nicht zu sich gekommen, oder jenen schaffenden Geist nicht in sich erkannt hat, ist die Natur ein undurchdringbares Aeusseres.

Es erhellt aber auch eben daraus der Werth und die Nothwendigkeit des mittelbaren oder des reflektiven und diskursiven Erkennens. Nur die Reflexion und ihr Diskurs kann den, einmal von seiner ursprünglichen unmittelbaren Erkenntniß aus und in die mittelbare sinnlich geistige übergangenen, Menschen wieder zur höhern unmittelbaren Erkenntniß, nämlich zu der in der Vollendung emporführen, und es ist ein eitler, thörigter Versuch, ohne Meditation, ohne Verfolgung und Durchlaufung all der Richtungen und Bewegungen des reflektiven und diskursiven Erkennens zu höherer, geistiger Anschauung gelangen zu wollen. Hier zeigt sich nämlich der Gegensatz zu jener Speculation, die, von der Unmittelbarkeit des Erkennens losgerissen, nur in der Mittelbarkeit desselben bestehen wollte, und in einer sich selbst mystifizirenden Mystik,

welche mit Umgehung und Ueberschreitung alles besonnenen und vernünftigen Bewußtseins durch einen Salto mortale sich in die bodenlosen Regionen ungezügelter Schwärmerei versetzte, von welcher gilt, was Gerson sagt: „Hanc opinor esse causam erroris hominum devotioni se dare putantium sine logica et metaphysica, dum nesciunt apud se conceptus habitos (praesertim affectuales) resolvere et minus possunt ad extra verbis convenientibus exponere, unde seipsos sophisticant, et alios vel non instruunt vel decipiunt."

Dagegen ist es aber auch unläugbar, daß alle reflektive und diskursive Erkenntniß in einer höhern unmittelbaren Erkenntniß endet, und daß alle wahre, gründhafte und fruchtbare Speculation, wenn sie nicht in einseitigen Allgemeinbegriffen und dürren Kategorien erstarren soll, Ideen einer solchen voraussetzt. Es ist diese Erkenntnißweise diejenige, welche Richard von St. Viktor als Contemplation, oder Beschauung des Gemüths im Gegensatz zum Denken und Meditiren in seiner Schrift: de praeparatione animi ad contemplationem, treffend charakterisirt hat, und auf welche Hugo von St. Viktor, s. de anima, mit folgenden Worten hinweiset: „Est in ratione quiddam ad superna et coelestia intendens, et id dicitur sapientia, et est quiddam ad transitoria et caduca respiciens, et id vocatur prudentia. Haec duo ex ratione sunt, et in ratione consistunt, et dividit se ratio in duo, sursum et deorsum, sursum in sapientiam et deorsum in prudentiam, quasi in virum et mulierem." Noch bestimmter erklärt sich über diese Erkenntnißweise Gerson. Selbst die innere Wahrnehmung von Gottes verborgenem Wesen setzt er in die Sphäre der höhern innern Natur des Menschen, und fordert Weisheit und Frömmigkeit von ihm, damit die heilige Weihe von oben und innen,

Gottes Erleuchtung und Mitwirkung eintrete. „Theologia mystica innititur experientiis ad intra in cordibus devotarum animarum“, und das Prinzip davon ist ihm. „Intelligentia simplex, vel vis animae cognitiva suscipiens imediate a deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certa.“

Es ist dies die tiefste, geistigste Sinnigkeit im Menschen, das lebendig inne gewordene Band zwischen Himmel und Erde, was im Gegensatz zum Hellsehen im Dunkeln als Mystik erscheint, der λογος προφορικος, oder die Rückkehr in sich von dem zur Existenz hervorgegangenen λογος ενδιαθετος. Wenn nämlich die Seele in ihrer Entwickelung die Sinnlichkeit überstiegen hat, wird sie zur übersinnlichen Psyche, und geht in eine andere Richtung, in eine der untersinnlichen Psyche ganz entgegengesetzte, gleichsam aus der centrifugalen in die centripetale Tendenz über. Aus diesen zwei sich entgegengesetzten, doch durchaus untrennbaren Tendenzen entspringt in der engern mittlern Sphäre das Phänomen der reflektiven und diskursiven Erkenntniß, die erst dergestalt ihre eigentliche Stellung und Würdigung erhält, und zwar nicht nur als Bezieherin und Vermittlerin von Sinnlichkeit und Vernunft, sondern auch als Weg und Mittel, von der ursprünglichen unmittelbaren Erkenntniß zu der unmittelbaren vollendeten zu gelangen. So wie die menschliche Seele von ihrem Ursprunge aus als untersinnliche Psyche hervorgeht in die Sinnlichkeit, sich als Ideales realisirend, so wendet sie sich, als übersinnliche Psyche, in der entgegengesetzten Richtung die Wirklichkeit in sich aufnehmend, oder sich als Reales idealisirend, ihrer Vollendung zu, bis zu jener geistigen Anschauung, die nur sich selbst anschauen, und nicht weiter von einer noch höhern angeschaut werden kann, welche daher

Occam treffend bezeichnet als die: Visio, quae non potest videri. Diese Vision ist das göttliche Hellsehen, in welchem das menschliche Urich als Dingansich sich selbst durchsichtig wird, was einst die noch träumende Kabbala (von Kibbel, Empfangen im Gemüth) als ihre Seschinah (innere Offenbarung) bezeichnete.

Und so ist eine Ansicht der menschlichen Erkenntniß gewonnen, die gleich fern von der Zerrissenheit des Dualismus, von der Ohnmacht der Kritik, dem Uebermuth der Identitätsspeculation die Erkenntniß selbst als ein Ebenbild des Grundwesens und Urlebens der menschlichen Natur betrachtet, und durch diese die Welt wieder mit dem Menschen, den Menschen mit seinem wahren Selbst, und durch dieses mit Gott verbindet. Der menschliche Geist, nachdem er in allen Richtungen sich versucht, und von einem Aeussersten zum andern übergesprungen, findet zuletzt in seiner eigenen Tiefe den Licht- und Lebenspunkt, der Empirie und Rationalismus, Ideales und Reales, Subjektives und Objektives, Apriores und Aposteriores, Leiden und Thätigkeit, Gefühl und Verstand, Freiheit und Nothwendigkeit, speculatives und moralisches Interesse, Unendliches und Endliches in sich vereinigt. Dieser Punkt, welcher sowohl über den Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft, als über ihre Einheit hinausliegt, ist Anfang und Ende der Philosophie, Philosophie aber das Leben des Geistes, nämlich seine freie Bewegung mit dem Streben sich selbst zu finden, die Selbstverklärung des Geistes, der die Schlüsselgewalt der Geheimnisse und Wunder des Alls in sich selbst trägt, in dem Maße, wie er sich durch Religion, durch Weisheit und Tugend der schaffenden Natur Gottes in ihrer Offenbarung nach innen, und ihrer Verwirklichung nach aussen anzunähern vermag.

Und hier, nicht blos in einer Wissenschaft gemein-

schaftlicher Prinzipien der besondern philosophischen Wissenschaften, nicht blos in einer sogenannten Elementarphilosophie, welche sich selbst nicht über den Kreis der Speculation erhebt, und uns nur wieder die letzten Resultate der speculirenden Vernunft, oder die höchsten Postulate des moralischen Interesse als Prinzipien und Prämissen vorhält, muß das Fundament der Philosophie gesucht werden, von welchem einst, als die Kritik noch im Scheitelpunkte ihrer Blüthe stand, Reinhold, durch sein hohes Ahnen und Streben ausgezeichnet, sagte: „Die Entdeckung und Anerkennung dieses Fundaments, geschehe sie über kurz oder lang, ist Revolution im eigentlichen Verstande, denn durch sie wird das vorher Unbedeutendste, Streitigste, Verkannteste unter den Philosophen zum Unentbehrlichsten, Ausgemachtesten und Bekanntesten in der Philosophie werden müssen."

9.

Urphänomene.

Raum und Ewigkeit, Ort und Zeit.

Die Erkenntniß ist, wie der Mensch, gleichsam ein Baum, von welchem man weder Wurzel, noch Wipfel, sondern nur den Stamm, Zweige und Blätter, auch Blüthen und Früchte, vorzüglich die zwei Hauptäste, die Erfahrung und die Vernunft, wahrgenommen und beschrieben hat. All dies ist aber nur Gewind und Gebild einer in zwei Richtungen darüber hinausgehenden Entwickelung. An Transcendenz ausser und über die menschliche Natur hinaus hat es zwar nicht gefehlt, aber am Eindringen in die lichten Höhen der Offenbarung, wo der Stamm endet, und in die dunkeln Gründe des Naturwissens, wo er beginnt. Die Vernunft reicht nicht so hoch, und die Erfahrung geht nicht so tief; nur wie ein Januskopf deuten diese rückwärts auf eine bereits in ihr erloschene, jene vorwärts auf eine durch sie erst werdende Erkenntniß. Zwischen diesen beiden liegt das Bereich der Erkenntniß, in welcher die Philosophie, oder vielmehr die Speculation, sich bewegt und in der Irre umhergetrieben hat.

Da also der wesentliche und lebendige Zusammenhang der mittelbaren, reflektiven und diskursiven Erkenntniß mit den zwei unmittelbaren Erkenntnißweisen, oder vielmehr ihrem einen Urquell zerrissen war, so mußte, es mochte denn der Standpunkt in oder ausser dieser Erkenntnißsphäre gewählt werden, auch das Ver-

hältniß und die Beziehung zwischen der gegenständlichen Welt oder der menschlichen Erkenntniß verkannt oder entstellt werden. Diese zwar schon wiederholter Malen und von verschiedenen Seiten beleuchtete Wahrheit, nun auch zunächst in Bezug auf unsere vorliegende Aufgabe, ins Licht zu setzen, müssen wir noch einige Blicke auf den Bildungsgang der neuesten Philosophie zurückwerfen.

Reinhold, in dem Aufsatz über das Fundament der Philosophie, sagt: „Kant entdeckte ein neues Fundament des philosophischen Wissens. Den Charakter desselben, Unveränderlichkeit, leitete er weder mit Locke aus dem unmittelbar aus der Erfahrung Geschöpften, Einfachen, noch mit Leibnitz aus den angeborenen Vorstellungen her, sondern aus der im Gemüth vor aller Erfahrung bestimmten Möglichkeit der Erfahrung." Richtiger würde Reinhold gesagt haben, Kant sei auf Entdeckung eines neuen Fundaments der Philosophie ausgegangen, denn entdeckt hat er es nicht, und konnte es sogar nicht, indem die Kritik sich selbst in zwei Richtungen beschränkte, eben so wenig als von einem äussern Ding an sich, von der Substanz und Kraft der Seele, wissen, und nur auf die Analyse der innern Erscheinungen des Erkenntnißvermögens sich bescheiden wollte. Kant wollte zunächst offenbar nur gegen Locke's Empirie die Vernunft geltend machen, gegen Hume's Zweifel die Wissenschaft vertheidigen, und den Rationalismus von Leibnitz berichtigen. In diesem Streben entsprang die Kritik, welche, statt das ganze Gebiet der menschlichen Erkenntniß zu umfassen und zur einen Urquelle vorzudringen, nur das Verhältniß von den zwei äussern Nebenquellen, nämlich der Vernunft und der Erfahrung, ins Auge fassend, dasselbe zwar tiefer ergründete, und näher, klarer, und richtiger bestimmte, darüber aber niemals hinauskam, sondern die hohe Mitte

der Urerkenntniß in einer Einseitigkeit der Gegensätze verlor. Kant übersah, daß, wie die Möglichkeit der Erfahrung vor aller Erfahrung, so auch die Möglichkeit der Vernunft vor aller Vernunfterkenntniß liegen muß, und daß demnach das Fundament der Philosophie, sowohl ausser der einen, wie ausser der andern der zwei sich entgegengesetzten und wechselweise von einander abhängenden Erkenntnißweisen zu suchen ist. Er setzte daher an die Stelle des menschlichen Gemüthes die Vernunft, oder sah das Gemüth nur in der Vernunft, und ordnete dieser auf eine schiefe und eine Menge Widersprüche zeigende Weise Sinnlichkeit und Erfahrung unter.

Kant blieb also, oder ward bei seinem vielseitig sich beurkundenden Streben, seine eigene, in der Kritik gesteckten, Schranken zu durchbrechen, wieder bloßer Intellektualist, mit vorherrschender Rationalität, und entschied dadurch nicht nur für sich, sondern auch für all seine Nachfolger, daß fortan das Wesen der Philosophie in einem Gegensatz zur Empirie zu stehen kam, und sich als Vernunftspeculation geltend machte, welche, auf den vom Meister gelegten Grundstein fortbauend, sich nur immer freier und freier gestaltete, bis in der allerneuesten Zeit, in natürlicher Folge der vorausgegangenen Ueberspannung dieser Richtung, der entgegengesetzte Pol, nämlich der Intellektualismus mit überwiegender Empirie sich seinerseits als Philosophie geltend zu machen droht.

Es ist längst der noch von Reinhold sogenannte Grundsatz der Kantischen Metaphysik: „Jedem erkennbaren Gegenstande kommen die formalen, im Erkenntnißvermögen bestimmten, und die materialen, in dem durch Eindrück gegebenen Stoffe bestehenden, Bedingungen zu", für falsch erkannt worden, weil es weder vorherbestimmte Formen im Erkenntnißvermögen, noch von dem ausser dem Menschen liegenden Sein herkommende Stoffe

in der Erkenntniß geben kann. Eben so ist die, von Reinhold am bestimmtesten hervorgehobene, Thatsache des Bewußtseins: „Es wird im Bewußtsein die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden, und auf beide bezogen“, als unfruchtbar und unzulänglich für Begründung der Philosophie verlassen worden, ohne daß genugsam erläutert und bewiesen ward, daß das Subjekt, welches unterscheidet und bezieht, über dem Subjekt liegt, welches unterschieden und bezogen wird, so wie das in der Unterscheidung und Beziehung begriffene Objekt nicht dasjenige selbst ist, das ausser der Unterscheidung und Beziehung dieses Bewußtseins vorkommen, und ohne deswegen unerkennbar zu werden, vielleicht gerade Objekt des höhern Subjekts werden kann, das ausser diesem Bewußtsein nichts weniger als erkenntnißlos ist.

Ein Gefühl von dieser Idee mag es gewesen sein, was Fichte antrieb, die Thatsache des Bewußtseins von Reinhold in eine Thathandlung zu verwandeln, und diese von dem transcendentalen Ich, welches schon Kant vorgetragen hatte, ausgehen zu lassen. Da aber keine bestimmte Erkenntniß ausser dem thatsachlichen Bewußtsein, keine Erkenntniß vor der Erfahrung, oder über der Vernunft, keine unmittelbare Erkenntniß im menschlichen Gemüth, die nur in der mittelbaren, reflektiven und diskursiven sich entwickelt, war nachgewiesen worden, so war die reine Vernunft gar zu unbestimmt, und ihre Thathandlung zu ungebunden, und erzeugte uns die ausschweifenden aber thatkräftigen Absolutheiten, wie wir sie bereits bei Fichte, Schelling und Hegel kennen gelernt, oder weihte sich als Jungfrau, das Gelübde der Unfruchtbarkeit auf das der Keuschheit bauend, nach Jakobi's Lehre dem Haß der Systeme.

Dagegen versuchten zwei andere Philosophen den

Rückweg aus diesen Regionen, und zwar der eine zur Vernunft, der andere zur Erfahrung. Bardili in seiner Logik nimmt noch eine Vernunft an, wie sie an sich selbst ist, sie ist Vernunft, aber von der im wirklichen Bewußtsein vorkommenden Vernunft verschieden, sie ist das göttliche Denken, und, als dieses, Prinzip alles Seins und Erkennens, doch ist ihre Aeusserung durch das sinnliche Vorstellen bedingt, und ihre Aufgabe die Zurückführung des Weltalls auf das Eine, durch welches und für welches Alles begründet, berechnet und bewirkt ist. Das Reale selbst ist ein durch dieses Denken bestimmtes Sein, die Philosophie also nichts als eine Analyse der Vernunft. J. Fr. H. (irren wir nicht: Herbart), der Rezensent von der Schrift: Reinholds Leben und Wirken, in der Jenaer Literaturzeitung, Nro. 166, September 1827, steigt geraden Weges zur Erfahrung zurück. „Das wirkliche Fundament der Philosophie, sagt er, ist Alles, was zur Untersuchung vorliegt. Es ist mannichfaltig, wo immer dieses Vorliegende sich als ein gegenseitig unabhängiges Mancherlei darstellt, es ist eine Summe von Erkenntnißprinzipien, und diese Summe ist so groß, als wie vielmal die Nothwendigkeit eintritt, zu den Erscheinungen, die sich nicht für sich allein denken lassen, das Reale, das ihnen zu Grunde liegen muß, hinzuzudenken.“

Dort bei Bardili ist also das Fundament der Philosophie das, durch das Denken bestimmte, Sein, hier bei Herbart das, durch das Sein bestimmte, Denken, und also wurden nach dem zurückgelegten Umweg in überschwengliche Transcendenz wieder zwei Standpunkte eingenommen, welche, wie die frühern von Reinhold und Kant, uns die alte Zerrissenheit und Einseitigkeit der Erkenntniß darstellen, die nun durch Rechnen und

Messen, oder mathematischen Calcul ausgeglichen werden sollten.

Allein der Grundfehler lag eben in dem von Kant gelegten Fundamente der neuern Philosophie, auf welches sowohl diejenigen, welche bei der Thatsache des Bewußtseins stehen blieben, als die, welche in einer Thathandlung des transcendentalen Ichs darüber hinausgingen, fortgebaut haben. Oder steht nicht jenseits der Thatsache des Bewußtseins die absolute Identität Schellings gerade so, wie die dualistische Kritik Kants diesseits der Thathandlung des Ichs? Und zeigt sich nicht in Bardili's und Herbart's Ansicht ein sich eben so entsprechender Gegensatz zu dem Standpunkte von Fichte und Hegel? Und stellen uns nicht, so wie Kants Lehre im Zurückbleiben in der reflektiven und diskursiven Erkenntnißsphäre, und Schellings Ansicht im Uebersteigen derselben, ohne ihren eigentlichen Hintergrund zu erreichen, in ersterer Richtung Bardili und Herbart, in letzter Fichte und Hegel durch Abirrung auf entgegengesetzten Wegen die möglichen Entfernungen von dem einzigen und eigentlichen Erkenntnißquell im Menschen dar?

All diese Philosopheme haben unter sich gemein, daß sie ein Sein ausser der Erkenntniß voraussetzen, und unterscheiden sich nur dadurch, daß sie die Einheit derselben für unerreichbar, oder die Urgegensätze für vereinbar halten, und diese gemeinsame Voraussetzung ward, weil weder von dem einen noch dem andern Theile die menschliche Erkenntniß, in welcher das Sein unmittelbar liegt, war anerkannt worden, aus der Sphäre des blos thatsächlichen Bewußtseins auch in die des thathandelnden Bewußtseins, oder aus der Reflexion auch in die Speculation übertragen. Daher blieb auch noch in all diesen Systemen die alte Kluft stehen, und der Zwiespalt un-

heilbar, da man von einer vorausgesetzten Subjektivität des menschlichen Erkennens zu einer erst noch zu erreichenden Objektivität des Seins übergehen zu müssen glaubte.

Da das Naturband zwischen Mensch und Welt zerrissen war, blieb nur noch der Wechselfall möglich, entweder die Beschaffenheit der Funktionen unserer Intelligenz, das sogenannte Erkenntnißvermögen in uns, oder denn aber die, von der menschlichen Intelligenz unabhängigen, Eigenschaften des Seins, welches ausser uns liegt, zum Gegenstand des Erkennens zu machen. Spontaneität und Rezeptivität des Erkenntnißvermögens wurden daher nicht anders betrachtet und behandelt, als die Form und der Stoff des Erkennens. So wie nun aber der Stoff im Erkennen nicht der wahre Gegenstand an sich, und die Form nicht die Seelenkraft selbst ist, so ist die wahre Rezeptivität nicht das den Eindruck Erleidende, noch die eigentliche Spontaneität das die Rückwirkung Begründende. Solch eine Spontaneität und Rezeptivität sind selbst nur die bereits in sich zerfallene eigentliche Frei- und Selbstthätigkeit der erkennenden Natur, welche an und für sich auch der ewige und alleine Gegenstand ihrer Selbsterkenntniß ist.

Sowohl der Rationalismus, als die Empirie, baute auf die Unterscheidung zwischen dem Vonaussengegebensein des Stoffs oder des Eindrucks, und dem Innenvorhandensein der Form oder der Thätigkeit. Scheinbar hielt sich so der Rationalismus an den Idealgrund, die Empirie an den Realgrund der Erkenntniß. Doch gab einerseits der Rationalismus noch nicht genug dem menschlichen Gemüthe, indem das Aussen der Erkenntniß sowohl im Gemüth ist, als das Innen, und andererseits vergab die Empirie der Aussenwelt zu viel, weil sie nicht nur Stoff oder Eindruck für uns werden, sondern Sein,

Wirklichkeit, Ding an sich bleiben soll. Die gegenseitige und wechselweise Abhängigkeit und Bedingtheit von Mensch und Welt bezieht sich nur auf die Erscheinung, und darf die Selbstständigkeit ihrer eigenthümlichen Wesenheit nicht aufheben. Das erkennende Vermögen sowohl, als das gegenständliche Sein sind an und für sich; und ihre Wechselwirkung zeigt sich so wenig als unmittelbare Affektion von jenem Vermögen, als von diesem Sein, sondern ist eben nur im Bewußtsein, welches weit entfernt, Ursach und Grund zu sein, vielmehr nur Wirkung und Folge ihrer Wechselbeziehung ist.

Aus dieser Ansicht ergibt sich, wie unnatürlich es ist, die Erscheinungswelt zerreissen, und bestimmen zu wollen, welch ein Theil davon der eigentlichen Aussenwelt, und welch ein anderer dem menschlichen Erkenntnißvermögen angehöre. Diesem verkehrten, und sich selbst vereitelnden Streben liegt Glaube an Irrthum und Zweifel an Wahrheit zu Grunde. Wenn auch den Dingen ein vom Menschen unabhängiges Dasein, und den Menschen eine von den Dingen nicht bedingte Selbstständigkeit zugegeben werden muß, so kann doch die von beiden Seiten abhängige und bedingte Erscheinungswelt nicht gedacht werden, als nur in den Menschen oder blos in den Dingen bestehend, sondern muß selbst als Offenbarung und Verwirklichung einer über diesen Gegensatz erhabenen und sie auf einander beziehenden Natur betrachtet werden.

Hätte irgend etwas in der Welt den Menschen überzeugen müssen, daß es zwischen ihm und ihr wirkliche und lebendige Naturbande gäbe, so — sollte man glauben — hätten dies Raum und Zeit vermögen sollen; und wenn irgend Etwas in der Natur dem Menschen den Wahn von einer völligen Verschiedenheit des Geisterreiches von der Körperwelt hätte nehmen können, so —

dürfte man hoffen — würde dies die Betrachtung von Zeit und Raum sein. Allein die Reflexion und Abstraktion, das heißt, die Philosophie auf ihren verschiedenen Standpunkten und Bildungsstufen, zersetzt auch darin den natürlichen gesunden Menschensinn nach allen Seiten und Richtungen, um ihn dereinst nach Ausgleichung aller Reflexe und Vermittelung aller Abstraktionen zur allseitigen und vollendeten Uebersicht, zur eigentlichen philosophischen Erkenntniß der, für alles Wesen und Leben so hochwichtigen, Ideen von Raum und Zeit zu führen.

Am leichtesten möchte man sich zuvörderst wohl darüber vereinigen können, daß Raum und Zeit zu einer Ordnung der Dinge gehören, wodurch sie von andern eben so verschieden, als unter sich gleichartig sind. Von dieser Ansicht sind die ältesten Weisen ausgegangen, und der neuesten keiner, wie er denn immer mit Raum und Zeit verfahren mochte, hat sie von einander getrennt. Wie dieses richtige Gefühl von einem innern Zusammenhang und von der Gleichartigkeit dieser zwei Erscheinungen, theilt eben auch die alte und die neue Zeit mit einander den Irrthum, Raum und Zeit einer bestimmten, von ihnen selbst verschiedenen Wesenreihe unterordnen zu wollen. Es schien dabei die Frage vorausgegangen zu sein, ob denn Zeit und Raum wirklich etwas, oder nichts seien? und da man vernünftiger Weise das letztere nicht annehmen konnte, da auch das blos Erscheinende wirklich etwas in seiner Art ist, wenigstens ein Dasein für die Sinneswahrnehmung hat, und hier zwar ein so allgemeines und bleibendes Dasein, daß ohne Zeit und Raum selbst keine Sinneswahrnehmung möglich, noch denkbar ist, so blieb, einmal Raum und Zeit solch ein Sein zugegeben, weil jedes Sein auf eine andere Weise, als in dem Dasein einer be-

stimmten Wesenreihe, ein Nichts zu sein schien, nichts übrig, als Zeit und Raum ein anderes Sein zu geben, als dasjenige, was sie wirklich haben, sie also im eigentlichen Sinne zu etwas anderm zu machen, als was sie sind.

Schon Antiphanes erklärte: Tempus est quidpiam, quod non re, sed cogitatione existit, und Seneka sagte: Inane est genus eorum, quae quasi sunt, et quasi non sunt, tanquam tempus. Epikur setzte bekanntlich das Inane, wie etwas Geistiges, dem Corpus oder Seienden entgegen, und in diesem Sinne wollte Seneka Zeit und Raum weder für körperliche, noch für unkörperliche Dinge gehalten wissen, wofür sie ehedem gegolten haben mögen. Auf eine unbestimmte schwankende Weise erklärte Aristoteles Zeit und Raum für entia imaginaria, die Zeit für ein Zahlenverhältniß, den Raum für etwas ausser uns, doch für unkörperlich. Die skolastische Philosophie blieb darin ihrem Herrn und Meister nicht treu, indem sie Alles unter die zwei höchsten aristotelischen Genera von Substanz und Akzidenz bringend, Zeit und Raum bald für Substanzen, bald für Akzidenzen erklärte.

Dieser lange herrschenden Præoccupatio peripathetica, wie er sie nennt, trat zuerst Gassendi de Philosophia Epicuri entgegen. Den Wahn bestreitend, daß Alles in der Welt Substanz oder Akzidenz sein müsse, hatte er den philosophischen Muth, sie als Dinge ganz anderer, als jener Art anzusehen. Seine Ansichten sind erwähnenswerth, da er dem krassen, jetzt noch häufig herrschenden materialistischen Begriff von Realität, nach welchem ein Gebirg wohl reeller wäre, als Gott selbst, schon so höchst entschieden und bestimmt entgegentritt, und von Zeit und Raum eine Ansicht hegt, welche über die jetzt gangbaren philosophischen Bestim-

mungen derselben weit erhaben ist: Neque tempus, neque locus res corporeæ sunt, nec non minus incorporeis, quam corporeis rebus congruunt. Res tamen sunt, sunt enim omnium substantiarum accidentiumque locus et tempus. Ajunt, locum et tempus esse accidentia corporea; adeo perinde, ac si nulla, a quibus penderent, essent corpora, neque locus, neque tempus forent! Neque idcirco sunt accidentia incorporea, quasi incorporeæ cuipiam substantiæ accidentiumve more inhæreant.

In loco omnes substantiae omniaque accidentia sunt; in tempore et substantiae et accidentia perdurant; id nempe, quia nulla substantia, nullum accidens sit, cui non competat esse alicubi et aliquando, atque ita quidem, ut tametsi talis substantia et tale accidens pereant, non ideo minus constaret locus, et tempus perseveret. Ex eo vero fit, ut locus et tempus haberi res verae entiave realia haberi debeant, quod licet tale quidpiam non sint, quale vulgo habetur substantia aut accidens, revera sint tamen, neque ab intellectu ut Chimeræ dependeant, cum seu cogitet intellectus, seu non cogitet, et locus permapeat, et tempus percurrat.

Freilich sind diese entgegengesetzten Behauptungen Gassendi's, daß einerseits Zeit und Raum eben so wohl bestehen würden, wenn es keine Körper und Dinge mehr gäbe, als anderseits, daß Zeit und Raum vorhanden seien, ob sie von Geistern angeschaut würden, oder nicht, auf kein dem Menschen oder der Natur mögliches Experiment gegründet, und bezeugen nur, daß sich der Mensch Zeit und Raum eben sowohl als selbstständige Wesen denken könne, als wie bloße Formen, welche als solche einerseits von den Körpern, als objektiv ihnen

inhärirend, oder anderseits von den Geistern, als subjektiv von ihnen angeschaut, hergeleitet werden müssen. Es ergiebt sich aus diesen Gründen nichts, als die mit vieler Umsicht aufgefaßte Möglichkeit von einer dreifachen Ansicht von Zeit und Raum, welche ganz dem gleichfalls dreifachen Verhältniß entspricht, wie Gassendi es in der frühern Stelle angedeutet hat, nach welchem Zeit und Raum ihrem Wesen nach, als zur geistigen oder zur körperlichen Natur gehörig, oder endlich als Mittelswesen zwischen beiden betrachtet werden können.

Auf diese drei Ansichten lassen sich auch alle nachfolgenden zurückführen. Schon Karthes, welcher zuerst mit sondernder Schärfe die Geister- und Körperwelt von einander schied, erklärte die Zeit, inwiefern sie von der Dauer im Allgemeinen unterschieden wird, gleich der Zahl nur eine Denkweise, und nicht wirklich von der körperlichen Substanz verschieden ist, für eine Vorstellungsart. Nach Malebranche, der alle Dinge in Gott gesehen werden läßt, müssen wohl Zeit und Raum auch als reine Anschauungen betrachtet werden. Bei Spinoza konnte die Zeit nichts anders, als eine Accidenz der denkenden, so wie der Raum nur eine Modifikation der ausgedehnten Substanz sein.

Neuton und Clarke hielten den Raum für was Reales, weil er die Körper und ihre Bewegung in sich fasse, und in dieser Hinsicht die Sphäre des Schauens und Wirkens Gottes in der Welt, oder das Sensorium der Gottheit sei. Leibnitz und Wolf dagegen betrachteten die Zeit und den Raum als was Ideales, wodurch die Erscheinungen aussereinander stünden, und aufeinander folgten, also für die Ordnung und Folge der Dinge und Fälle in unserer Vorstellung.

Wir sind nun zunächst so weit entfernt, uns selbst für die eine oder andere dieser Ansichten zu erklären, daß

wir sie vielmehr nur anführten, um in dieser Sache den natürlichen, freien, weiten Gesichtspunkt wieder herzustellen, den einseitige Meinungen und willkürliche Annahme so vielfältig beengt hatten. Es würde uns auch zu weit führen, wenn wir dieser Meinungen und Annahmen fernere Verzweigungen geschichtlich erörtern wollten. Selbst der Streit von Leibnitz und Clarke über diesen Gegenstand ist uns nur von einem sehr untergeordneten Interesse, und wir wenden uns zur kritischen Schule, die übrigens auch keinen neuen Gesichtspunkt aufzustellen vermochte, weil diese Ansicht von Zeit und Raum noch am meisten in unserer Zeit liegt, und auf sie große Dinge gebaut worden sind.

Kant bestreitet, seiner ganzen Tendenz gemäß, die Art zu philosophiren, nach welcher man die Erscheinungen, also auch Zeit und Raum, für Attribute der Dinge annahm, er hält dies für unsicher und unwahr, und will die Erscheinungen zu bloßen Prädikaten der Vorstellung machen, oder für Anschauungsformen erklären, also im eigentlichen Sinne die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes, welche Alles objektivirt, umkehren, und subjektiviren. Die ganze Schule hat von jeher hohen Werth auf diese Ansicht, als eine der ersten Grundlagen des ganzen Systems, gesetzt, und wir sehen einen der vorzüglichsten Anhänger Kants, Schulze, sie mit großem Aufwand von Scharfsinn und vielem Eifer vertheidigen. Die Kantianer überhaupt wollten durch ihre Ansicht von Zeit und Raum die Würde und den Werth der Mathematik retten, da sie die Mathematik ganz besonders dazu ausersahen, als Muster einer rein apriorischen Wissenschaft aufzustellen, denn nur das Apriorische oder das von aller Erfahrung Unabhängige schien wissenschaftlich und apodiktisch gewiß zu sein. Allein es ist die Mathematik weit entfernt, ein einseitiges Erzeugniß a priori

zu sein, wie die viel tausend Messungen, Zählungen, und Rechnungen zeigen mögen, ehe Geometrie, Arithmetik und Algebra als Wissenschaften ausgebildet dastanden. Mathematik würde auch weit entfernt sein, an Evidenz und Demonstrabilität zu gewinnen, wenn sie nur auf apriorischer Erkenntniß beruhte, und nicht auch Alles aposteriorisch nachweisen könnte. Die Evidenz der Mathematik beruht darauf, daß in ihren Demonstrationen von keiner Trennung des Allgemeinen und Besondern, des Nothwendigen und Zufälligen die Rede sein kann. Das Apriorische ist nichts Ursprüngliches, sondern nur ein dem Aposteriorischen sich Entgegensetzendes. Unwidersprechliche Gewißheit, volle Wahrheit hat aber nur, was auf beiden Wegen erkannt und bewiesen werden kann, oder was vielmehr die ungetrennte Einheit beider darstellt, wie die mathematische Anschauung und Demonstration.

So ist auch die sinnliche Erscheinung eben weder subjektiv noch objektiv, sondern vielmehr beides zugleich, und das, was ihr zu Grunde liegt, ist zunächst weder in der einen, noch in der andern Richtung zu erreichen. Es sind dies nur Reflexionsbewegungen, welche von der Vorstellung zum Begriff auf, und vom Begriff wieder zur Vorstellung nieder steigen, welche aber weder bis zur Sinnesempfindung hinab, noch bis zur eigentlichen Idee im Geiste hinauf reichen. Es erwachsen also die Ideen oder Anschauungen von Raum und Zeit so wenig aus allgemeinen angebornen Begriffen, als aus einzelnen sinnlichen Eindrücken, auch nicht blos aus ihrem Gegensatze und ihrer Wechselwirkung, sondern es geht sogar der wirklichen Sinnesempfindung eine Anlage zur Anschauung von Zeit und Raum vor, so daß Raum und Zeit mit den Eindrücken der Dinge zugleich und zumal zur Vorstellung kommen, wir aber eben deswegen unrecht haben, zu einer reflektirten Aposteriorität oder

Apriorität unsere Zuflucht zu nehmen. Die Philosophie ist darüber so lange im Dunkeln geblieben, weil sie die vorsinnliche Erkenntniß, die Wurzel der sinnlichen, nicht erkannt hatte, und die Selbstbeobachtung nicht in eine so frühe Jugendzeit, nicht in eine solche Tiefe der Einheit der Erkenntniß zurückzugehen vermag. Die Richtigkeit dieser Ansicht läßt sich indessen, so wie sie nun bereits philosophisch begründet ist, auch durch eine Menge von Beobachtungen an Blind- und Taubgebornen, denen ihre Sinne einigermaßen eröffnet werden, beweisen. Solche Menschen laufen als Erwachsene mit Bewußtsein die Entwickelung durch, die uns mit der Kindheit verloren geht.

Sinneseindrücke sind wohl nothwendig zum Aufwecken und Klarmachen der in der Seele schlummernden, und ohne Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen, aber durch sinnliche Eindrücke wird nichts erzeugt oder begründet, dies spricht dagegen, daß uns die Anschauungen des Raums und der Zeit a posteriori von aussen gegeben werden. Andererseits sind aber auch die Vorstellungen nicht vor der Erregung und Einwirkung durch den Sinn, als solche, schon wirklich und fertig von innen entsprungen, die bloße Kraft ohne Reiz bringt solche Erscheinungen nicht ursprünglich und unmittelbar aus sich allein hervor. Dies spricht dagegen, daß die Anschauungen des Raums und der Zeit a priori von innen entstehen. Den sinnlichen Eindrücken gehen innere Gefühle und Antriebe vor, und entsprechen die Rückwirkungen und die damit verknüpfte Steigerung der, in jenen Gefühlen und Antrieben schlummernden, aus ihnen sich erhebenden, höhern, hellern Geisteskraft. Diese Geisteskraft, und nichts anderes, ist die Quelle der Vorstellungen und Anschauungen.

Zu empirisch ist die Ansicht, welche die Empfindung

zum Urquell der Erkenntniß macht, so wie die zu rationalistisch, welche im äussern Sinn nur ein abhängiges Organ innerer Thätigkeit sieht; jene kommt in Widerspruch mit der Seele, diese mit der Welt, und keine erklärt das menschliche Erkennen. Wären Zeit und Raum nichts anderes, als Formen unserer Anschauung, und die Anschauungen nichts als wechselnde Zustände einer Eigenschaft unseres Gemüths, nämlich der äussern Sinne, so wäre ganz richtig, daß all die in Raum, wie in der Zeit, wahrgenommenen Dinge nichts anderes sein könnten, als Modifikationen unserer selbst, wenn denn gleich noch logischer Grund gefunden werden könnte, etwas wirklich Seiendes ausser diesen Wahrnehmungen zuzugeben oder anzunehmen. Diese Wirklichkeit und dieses Sein wäre denn aber auf diese Weise etwas von den Wahrnehmungen ganz Verschiedenes, eine, ihnen selbst nicht eigne, fremde Erscheinung, und somit das hinter ihnen nicht nur Verborgene, sondern selbst Entstellte, ein uns ganz und gar Unbekanntes, mit welchem auch in keiner Folgezeit, auf keiner höhern Erkenntnißstufe weitere Bekanntschaft gemacht werden könnte. Um nicht zu dieser traurigen, Gottes, wie des Menschen gleich unwürdigen, und die Natur in ein vermummtes Gespenst verwandelnden Ansicht zu gelangen, müssen wir also die Sinnlichkeit besser verstehen lernen, nämlich nicht länger als Etwas ansehen, das uns von der Welt abscheidet, sondern vielmehr als Etwas, das uns mit ihr verbindet. Die natürlichste Denkart ist immer die am meisten philosophische.

Mit einer Art bewußtloser Ironie hat Kant sein System transcendentalen Idealismus getauft, im Gegensatz zum eigentlichen Idealismus, so steht dem krassen Realismus auch ein transcendentaler Realismus entgegen, den Spinoza dargestellt hat. So wie der Idealist sagt, die erscheinenden äussern Gegenstände seien nur

unsere Vorstellungen, ohne die reale Aussenwelt deswegen zu läugnen, so sagt der Realist, unsere Anschauungen seien nur Abdrücke der Dinge in uns, ohne deswegen das Ich ganz aufzuheben. Beide haben eine, bis jetzt nicht genug erkannte, Einstimmung darin, daß ihre Sinnlichkeit nur representativ, nicht intuitiv, ist. Werden daher diese Denkarten weiter getrieben, so zersetzen sie sich und den Menschen auf gleiche Weise, nur in entgegengesetzten Extremen. Der Mensch wird am Ende selbst nur ein Phänomen der materiellen Welt, oder die Körperwelt existirt nur noch in seinem egoistischen Gemüthe. Beides ist der Wahrheit und Ruhe des menschlichen Geistes so zuwider, daß auch schon alle Ansichten und Grundsätze, die nur von ferne darauf führen, verworfen werden müssen. Auch ist die Vernichtung des Ichs und des Nichtichs, da nur eines durch das andere in der Welt bestehen kann, gleich gottlos.

So wie aber Kant in der Behauptung, Zeit und Raum seien blos innere Formen der Anschauung, seine Vorgänger hatte, wie z. B. Carthes und Leibnitz, so hatte noch mehr die entgegengesetzte Lehre, welche man die atomistische nennen könnte, auch längst ihre Vertheidiger gefunden. Aus der Schule von Locke war in einen großen Theil der Schule von Wolf das entgegengesetzte Bestreben hinübergekommen, und hat sich besonders bei Feder, doch nicht mit gehöriger Kraft und Tiefe, ausgebildet. Das Streben ging nämlich dahin, die Zeit gleichsam aus der Dauer und ihren Momenten, den Raum aus den Orten, oder kleinern Räumen, und im Menschen durch ein: Reihe und Folge von Wahrnehmungen, die ihm von aussen durch die Ausdehnung und Bewegung der Dinge gegeben würden, entstehen zu lassen. Dieser empirischen Ansicht zufolge, deren Einseitigkeit und Unhaltbarkeit übrigens sattsam

von den Gegnern, besonders von Schulze, ist beleuchtet worden, wurden Zeit und Raum mehr für den wirklichen Dingen inhärirende Eigenschaften, mehr für entia existentia, als für vom Menschen ausgehende Formen der Anschauung, oder entia imaginaria angenommen. Und unstreitig ließe sich diese Ansicht, insofern sie sich darauf beschränkte, zu zeigen, wie die Entwickelung und Ausbildung der Anschauung, und der Idee von Raum und Zeit, nicht weniger von sinnlichen Eindrücken, als von geistiger Einwirkung abhängig sei, der dynamischen Einseitigkeit gegenüber gleich wohl vertheidigen.

Es hat aber auch in neuerer Zeit nicht an Denkern gefehlt, welche im Strudel und Gewirre dieser, die Einheit und Wahrheit verkennenden, Meinungen sich zu einer freiern und reinern Ansicht erhoben. Schon Lambert, dem gewiß, wenn irgend Jemand eine Stimme in dieser Sache zukommt, und Kunde und Achtung für mathematisches Wissen nicht gefehlt hat, erklärte sich, daß auf die Entstehung der Quasi-entia von Raum und Zeit die Erfahrung, als Anlaß, eben so viel Anspruch zu machen hätte, als die hinzutretende Reflexion, und Weishaupt in seiner Schrift: Zweifel über die Kantische Philosophie, lehrt: „Zeit und Raum seien nicht sowohl Formen a priori, als die nothwendige Folge unserer Sinnlichkeit, und der auf diese einwirkenden Naturkräfte, also beides, subjektiv und objektiv zugleich."

Solche Ansichten und Lehren, sollte man nun denken, wären doch wenigstens geeignet gewesen, die menschliche Erkenntniß vor den zwei Abschweifungen zu bewahren, nach welchen einerseits Zeit und Raum für etwas blos der Aussenwelt Inhärirendes, andererseits für etwas nur als Vorstellung im Menschen Bestehendes angesehen worden; und hätten, gehörig verfolgt, zur Einsicht führen sollen, daß die Behauptung: Zeit und Raum

seien empirische Vorstellungen, die wir aus der Erfahrung schöpfen, eben so wenig a posteriori, als das Gegentheil: Zeit und Raum seien innere Anschauungen, welche aller Erfahrung vorhergingen, a priori sich beweisen ließen, indem man, um zu solchen Behauptungen zu gelangen, die reine, freie Sinnlichkeit verloren haben müsse, und, bereits in Zirkel der Reflexion verschlungen, nur von einem ihrer Extreme zum andern sich bewegen könne.

Diese entgegengesetzte Bewegung, im Kreise der Reflexionsansicht, haben uns auch wirklich Kant und Locke dargestellt; und dieser ist mehr in die Geschichte der menschlichen Entwickelung zurückgegangen, jener aber hat dagegen den Standpunkt des erwachsenen Menschen in der Erkenntniß aufgefaßt. Es geht allerdings in unserm jetzigen Zustande immer unsern sinnlichen Anschauungen die Voraussetzung von Raum und Zeit voran, wie allgemeine Begriffe besonderen Vorstellungen; aber so war es ursprünglich nicht, das Kind geht nicht davon aus, und gelangt nur allmälig zur Anschauung und zur Idee von Raum und Zeit. Zeit und Raum kann aber auch nicht sinnlich angeschaut werden, denn das Erste und Nächste im Sinn ist immer das Anwesende und Gegenwärtige, und Inneres und Aeusseres, Zukünftiges und Vergangenes erscheint nur als zugleich und zumal entspringende, entgegengesetzte Reflexion und Abstraktion.

Wenn daher Kant sagt: „Ohne die vorräthige, schon im Gemüth vorauszusetzende, Vorstellung von Raum (und Zeit) könnte ich mir die äussern Gegenstände nicht als von mir selbst, und von andern verschieden, und jeden als an einem andern Ort ausser und neben einander vorstellen; also muß die Vorstellnng von Raum früher, als alle Erfahrung, und nicht aus der Erfahrung entstanden sein“: so läßt sich auch diese Ansicht kurz

und gut umkehren, da nicht die gebildete und deutliche Vorstellung vom Raum es ist, was mich auf das Ausser- und Nebeneinandersein der Gegenstände leitet, sondern die Privatexistenz, in der jedes Einzelwesen sich der Sinneserscheinung darstellt, was mich zuerst dazu führt. Indessen geht aber auch Locke zu weit, wenn er die Erzeugung der Ideen sogar vor Zeit und Raum an die Erfahrung knüpft, und sie aus dem Aussereinandersein und Aufeinanderfolgen der Dinge und Begebenheiten einseitig herleiten will.

Der erwachsene, in Reflexion und Abstraktion gleichsam eingewohnte und sich über sie erhebende, Mensch schaut ganz anders, als das von einer unmittelbaren, einfachen Erkenntnißweise zur Sinnesempfindung und Sinnesanschauung erst erwachende Kind. Es nimmt lange Zeit die Erscheinungen wahr, ehe es sich dem großen Nichtich entgegenstellend sie von sich unterscheidet, und unter sich verknüpft und bezieht. Raum erfüllt ihm gleichsam erst die Leere, die sich zwischen ihm und den Dingen zeigt, und Zeit macht, so zu sagen, erst die Bewegung möglich, welche die Trägheit im All aufhebt. Deswegen kann auch der Raum eben so wenig aus einzelnen Orten hergeleitet, und die Zeit aus Augenblicken zusammengesetzt werden, als Zeit und Raum vor und ausser der Erscheinung und Wahrnehmung von diesen, als ein sie Begründendes und Bedingendes angenommen werden dürfen.

Wir unterscheiden uns selbst von den Dingen ausser uns, und diese unter sich, ehe wir eine Idee von Raum haben. Da aber dieser Unterscheidung vom ersten Anfang des Lebens an sich Niemand recht bewußt ist, und dennoch diese Erscheinung wenigstens eine Ahnung von Raum voraussetzt, so muß diese wohl dem Empfinden und Denken vorangehen, und also auch weder aus sinnlichen Eindrücken, noch aus geistigen Urtheilen im Ge-

gensatze unter sich herstammen, sondern muß selbst schon früher als ihre Entzweiung da sein. So ists auch mit der Zeit. Ehe der Mensch die Idee von der Zeit hat, findet er sich in der Gegenwart wirklich, und ausser dieser Vergangenheit und Zukunft; da aber dieser Gegensatz selbst schon auf Zeit beruht, so muß die Zeit wenigstens schon in einem dunkeln Gefühl gegeben sein, welches der Erfahrung und jeder Art von höherer Erkenntniß vorgeht. So, und nicht anders, scheinen uns auch die Thiere in Raum und Zeit zu leben, welchen die Unterscheidung von Innenwelt und Aussenwelt, und die von Vergangenheit und Zukunft so wenig abgestritten, als die Idee einer Anwesung und Gegenwart ausser und über diesen, oder die eigentliche, aufs Ewige und Unendliche gerichtete, Erkenntniß von Zeit und Raum zugegeben werden kann. Daraus ergibt sich, daß also das Thier schon über dumpfe Beschränktheit auf das sinnlich Anwesende und Gegenwärtige sich erheben mag, und daß bloße Unterscheidung von Auswendigkeit und Inwendigkeit, von Vergangenheit und Zukunft noch nicht mehr als blos thierische Vollkommenheit ist. Nur Erkenntniß des Ewigen und Unendlichen ist wahrhaft menschlich, die Himmelsrichtung des geistigen Menschengesichts!

Hat demnach Kant darin recht, daß er behauptet, die Ideen von Zeit und Raum könnten nicht aus Empfindungen des äussern Sinnes entstanden sein, so hat er unrecht, wenn er daraus folgert, sie müßten uns also von vornherein und von innen als Vernunfterkenntnisse oder Anschauungsformen gegeben sein. Es ist ein dritter Fall möglich, und auch wirklich, wie wir ihn jetzt bezeichnet haben, denn der Gegensatz von Apriori und Aposteriori selbst setzt schon Zeit, wie die Unterscheidung von Subjektivem und Objektivem Raum voraus. Zeit und Raum liegen vielmehr der sinnlichen Erscheinung

und Reflexion zu Grunde, und sind vielmehr eine sie selbst bedingende Voraussetzung, als daß sie als Erzeugnisse und Folgewirkungen desselben angesehen werden können. Zeit und Raum sind daher als Gefühle und Ideen der realistischen sowol als der idealistischen Kurzsichtigkeit entrückte Urphänomene und Naturbande, welche weit entfernt Mensch oder Welt zu scheiden, oder dem einen oder andern anzugehören, vielmehr beide unter sich beziehen und innig vermitteln.

Wir finden nun auch in der Geschichte der Philosophie und zwar in einem, uns nicht sehr entfernt liegenden, Zeitraum würdigere und weisere Ansichten von Zeit und Raum, welche unserer Bestimmung derselben zusagen, obgleich sie bisher mehr für Schwärmerei als Philosophie sind gehalten worden. Heinrich Moore, dieser fromme Gottesgelehrte mit tiefem Geiste, faste den Raum unter dem zwar nicht ganz passenden Namen des unbeweglichen Ausgedehnten auf, und hielt dies nächst Gott für das realste aller Dinge, daher denn viele ihm den Unsinn andichteten, er hätte den Raum für Gott gehalten, da er doch ausdrücklich sich erklärte, der Raum sei ihm ein gröberer Umriß, eine allgemeine und unbestimmte Vorstellung von dem Dasein und der Gegenwart Gottes, insofern von der Wesenheit und Wirksamkeit Gottes selbst abgesehen werde. Ihm folgte im Wesentlichen dieser Ansicht einerseits Neuton nach, der den Raum für das Sensorium, für das Organ der Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht Gottes erklärte; und anderseits St. Martin, der die ewige Zeit im Gegensatze zur Scheinzeit als einen göttlichen Akt, oder als einen Prozeß betrachtet, in welchem sich die Gottheit offenbart. Eine Spur dieser großartigen Ansicht findet sich auch in den metaphysischen Ketzereien von Gleichen, der aber die Idee nicht klar genug

ausbildend, Zeit und Raum als Ausartungen der zwei Urwesen Ewigkeit und Unermeßlichkeit darstellt.

Am tiefsinnigsten und folgerechtesten hat aber Samuel Clarke in seinem Buche von der Existenz Gottes dies Philosophem entwickelt. Zeit und Raum stellten sich ihm als für alles Sein nothwendig dar, er konnte sie aber nicht für Substanzen halten, sie müssen also Akzidenzen sein, und ein Substrat haben. Als eine Substanz, welche als Substrat solchen Akzidenzen zu Grund läge, konnte sich Clarke nichts anders denken, als Gott selbst, und so nahm er die Gottheit als das Substrat des unendlichen Raums und der ewigen Zeit an. „L'espace et la durée, sagt er, ne sont pas hors de dieu; ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne seroit point éternel et présent partout.“ Was sich gegen diese hohe, vielleicht zu hohe Ansicht von Zeit und Raum erinnern läßt, hat Leibnitz in dem darüber mit Clarke geführten Streit auseinandergesetzt; nur ist zu bedauern, daß in diesem Streite die zwei großen Geister, nebst dem, daß sie sich theologisch verstiegen, auch auf Nebenwege und Widersprüche geriethen, welche in die alte Niedrigkeit der Betrachtungsweise zurückführten, wie z. B. die Behauptung Clarkes, Zeit und Raum seien reale, und die ihr entgegenstehende von Leibnitz, Zeit und Raum seien ideale Wesen.

Diese Lehren von Zeit und Raum, die der blosen Reflexionsansicht in jeder Hinsicht weit übertreffend, haben für uns, abgesehen von ihrem eigentlichen Inhalt, noch den besondern Werth, daß sie das Verhältniß der zwei Urphänomene noch in einer andern Richtung und Beziehung, als nur in der von Mensch und Welt, nämlich in der wesentlichern von dem Ursprung und dem Abgrunde beider in Gott zur Sprache

brachten, und so unsere, vorzüglich durch Befassung und Hervorhebung dieses Urverhältnisses sich auszeichnende, Philosophie auch in dieser Sphäre gleichsam geschichtlich belegen.

Es finden sich zwar auch schon Anklänge von diesem Urverhältniß in dem, ausschließlich von der Reflexionsansicht aufgefaßten, Nebenverhältniß, und diese künden sich merkwürdiger Weise durch eine Art von Mißverhältniß in diesem an, so daß das eine Element auf das Höhere und Innere im Menschen, das andere auf das Aeussere und Nidere in der Welt zu deuten scheint, und beweist, wie die Natur mitten in aller menschlichen Verkennung und Entstellung sich dennoch immer geltend zu machen weiß.

Zeit und Raum sind von den kritischen Philosophen in ein ungleiches Verhältniß zu einander gesetzt worden, und dies schien so natürlich und einleuchtend, daß auch all die spätern Philosophen, so wie die frühern, mit den Kritikern in diese Ansicht einstimmten. Der in all diesen Systemen, und zwar in den Identitätslehren, die nur Reales und Ideales, als Objektives und Subjektives vereinten, wie der in den Dualitätslehren festgehaltene Unterschied und Widerstreit von einer materiellen und spirituellen Welt, schien dies nothwendig zu erheischen. Am bestimmtesten spricht dies ungleiche Verhältniß nnd seine Bedeutung Schulze in seinen Erläuterungen der kritischen Philosophie auf folgende Weise aus: „Der Raum soll nichts anders sein, als die Form der äußern Erscheinungen, und die Zeit die Form all der innern. Allein, da die Vorstellungen, welche äussere Dinge zu Gegenständen haben, als Bestimmung des Gemüths gleichfalls zum innern Zustand gehören, so ist die Zeit auch mittelbar Form aller äussern, so wie der

innern Erscheinungen; da hingegen der Raum blos die Form der äussern Erscheinungen ist."

Zu dieser Verirrung und Verwirrung, wodurch denn alle Erkenntniß des göttlichen Ebenmaßes und Einklangs in den organischen und dynamischen Verhältnissen der Natur in und ausser dem Menschen gestört und getrübt, oder vielmehr ganz und gar unmöglich gemacht worden, führte nothwendig das schiefe falsche System, auf das alle neuern Schulen ohne Ausnahme gebaut, und muste um so mehr, und um so unvermeidlicher dazu führen, da Zeit und Raum nur in ihren endlichen, weltlichen Verhältnissen, nur gleichsam als Dauer und Ort, und nicht in ihren unendlichen Beziehungen auf Gott, nicht als wahrer Raum und Ewigkeit, waren betrachtet worden.

Wir wollen nun hier zunächst bemerken, daß auch die Sprache schon den Irrthum und Mißgriff begünstigte; sie spricht in Bezug auf die Zeit ein Ewiges, die Ewigkeit aus, und fasset die Ewigkeit als das, über alle Dauer und alle Bewegung erhabene, unendliche auf. Was ist nun aber das Unendliche in Bezug auf den Raum? oder soll es in diesem Bezug keins geben, soll das Unendliche selbst nur einseitig sein? Daß der Raum als das, über alle Ausdehnung und alle Körperlichkeit erhabene, Unendliche ist betrachtet worden, das bezeugt das oben von Moore, Neuton, Raphson Angeführte, die Idee des unendlichen Raums verschlang ja sogar die Idee der ewigen Zeit, oder die Ewigkeit. Dagegen ist aber wieder und noch weit häufiger der Raum als ein blos endlicher Ort, als ein örtlicher Raum, oder eine räumliche, das heist, von Körpern leere Oertlichkeit in der Welt betrachtet, und so und nicht anders auch von der neuen Philosophie aufgefaßt worden.

Die eigentliche Räumlichkeit steht nun aber über den Orträumen eben so weit erhaben, als die wahrhafte Ewigkeit von allen Zeiträumen verschieden ist, denn der wahre Raum und die Ewigkeit sind Eins und Dasselbe, nämlich nichts anderes, als das anfängliche und unendliche, das unergründliche und anfangslose Göttliche. In diesem Göttlichen aber, oder in der Natur, die in Gott ist, ist sowol der Mensch als die Welt, und deswegen ist es eitel und thöricht, den Raum zur Form der äußern Erscheinungen, und die Zeit zur Form der innern Erscheinungen machen zu wollen. mit der Clausel, daß die Zeit doch auch mittelbar für die Aussenwelt gelte, welchem schon auf dem Standpunkte der Reflexion die Gegenklausel, daß der Raum doch auch mittelbar für die Innenwelt gelte, hätte entgegengesetzt werden können, wenn es nicht vernünftiger und zweckmäßiger gewesen wäre, vorerst über das wahre Verhältniß von den sogenannten innern und äußern Erscheinungen, und über die Bedeutung der zwei Worte Zeit und Raum sich zu verständigen.

Raum und Zeit, oder vielmehr die Raumorte und Zeiträume in der Erscheinung sind allerdings nur das Vacuum und Iners. Das Leere und Todte, gleichsam die Leichname und Gespenster von dem wahren Raum und der ächten Zeit, die letzten Schimmer und Laute, welche die göttliche Schöpfung in das erträumte Nichts hinauswirft, die Geburtsstätten von dem rohen Chaos und blinden Fatum, welche doch noch in unsern philosophischen Theorien und Methoden größere Rollen spielen, als ihre Erfinder und Vertheidiger glauben. Solch ein Raum findet nun allerdings keine Anwendung auf das Innere des Menschen, und solch eine Zeit besteht kaum auf der Oberfläche der Aussenwelt als nichtiges Phänomen.

Allein es gibt eine Zeit und einen Raum, und auf ihnen ruht die Ordnung und Gestalt aller Dinge; sie sind dem Menschen und der Welt angeboren, nicht deren Geschöpf oder Werk, sondern das Erzeugniß der Natur, in welcher Mensch und Welt zusammenhängen, und durch die sie auf Gott bezogen werden. Wann eine Seele lebt, und wo ein Leib weset, dann und dort ist Zeit und Raum, und sie sind selbst unter sich untrennbar, wie Leib und Seele, und haben ihre Tiefen und Höhen wie diese in dem wahren Raum und in der Ewigkeit, ohne die sie selbst kein Wesen und kein Leben haben würden.

Der Raum stammt also nicht von außen, und die Zeit kommt nicht von innen, wie der Wahn dem Sinne es weiß macht; sie werden auch nicht erzeugt und nicht empfangen in der Sinnenwelt oder Sinnlichkeit, nur in dieser geboren, und durch jene erzogen werden sie.

Raum und Zeit gehen auch eben so wenig der Entstehung der Materie oder der Weltschöpfung vor nach Hegel, als sie nach Daumer nur für Abstraktionen im Bewustsein aus derselben, oder aus der wirklichen Concretheit angesehen werden können.

Leerer Raum und todte Zeit sind an und für sich selbst schon Widerspruch, denn nur Erfüllung macht den Raum, und blos Bewegung die Zeit wahrnehmbar. Nur zu dem, was Hegel auf eine höchst geistreiche Weise als schlechte Unendlichkeit bezeichnet und beleuchtet hat, nur zu bloßer Negation oder Aufhebung des Endlichen gehört die Zeit, welche nach Aristoteles als ein Unbewegliches oder Beharrliches der Aufeinanderfolge der Veränderungen entgegengesetzt wird, und eben so der Raum, welcher nach Demokrit als Abstrakt der Existenz oder als Leeres den Gegensatz zu

dem Nebeneinandersein wirklicher Dinge bilden soll. Die Reflexion über die Sinneserscheinung und über den sogenannten Nexus coexistentium et consequentium im Sinnenschein verwickelt die, auf diesem Standpunkt sich verfangende, menschliche Denkart in Widersprüche, wie sie von Sextus Empirikus unübertrefflich dargestellt worden sind.

Die Speculation hat bis zur Stunde noch immer nur in der Sphäre der Beziehungen und Bedingtheiten verweilend, und nur ein falsches Unendliches im Gegensatz zu dem scheinbaren Endlichen kennend, die Ewigkeit der Zeit, und dem Raum den Ort gegenüber gestellt, da sie die unmittelbar sinnliche Anschauung von Anwesenheit und Gegenwart verloren hatte, und die wahrhafte Idee von Raum und Ewigkeit nicht zu erreichen vermochte. Daher kam es denn, daß die Ewigkeit nur als Zukunft oder Vergangenheit, und der Raum nur als äußerer oder innerer Ort gedacht wurde, indem man drei Zeiten und drei Räume unterschied, und sie, statt ihre innere eigentliche Bedeutung zu ergründen, nur in ihrer äußern, zufälligen Erscheinung festhielt.

Große Philosophen, ausgezeichnet tiefe Denker, wie Schelling, gaben sogar Länge, Breite und Tiefe als Dimensionen des Raumes an, und paralelisirten sie mit denen der Zeit, mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, als ob der Raum nicht eben dadurch Raum wäre, daß in ihm Länge was Breite, und Breite was Tiefe ist, wie in der Zeit Vergangenheit und Zukunft selbst nichts anders als Gegenwart sind, oder wie Platner sagt, Substanzen nur Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft aber nur Akzidenzen zukommt. Es darf daher nicht länger verkannt werden, daß Länge, Breite und Tiefe nur körperliche Verhältnisse betrifft.

So wie nun aber die räumlichen Verhältnisse zu diesem herabgesetzt werden, so sind die Zeitlichen über ihre Sphäre erhoben worden, weil man eben nur von einem Geiste im Gegensatz zum Körper wuste, und die mittlere Sphäre von Seel und Leib ganz verkannt hatte. Es wurde daher alles Geistige als außer dem Raume liegend, nnd über das Universum hinaus die Ewigkeit gedacht. So hatte sich denn auch die, in der ganzen Philosophie herrschende, Schiefe der Ekliptik auch in dieser Sphäre durch die verzogene Stellung von Zeit und Raum geltend gemacht.

Allein nicht erst im Universum, im göttlichen Ein all oder Allein, sondern auch schon in jedem Individuum, in der Unendlichkeit jedes Einzelwesens ist schon das Urleben ewige Zeit, und das Grundleben endloser Raum für das Ganze, wie leicht erweisbar ist, durch die Offenbarung und Verwirklichung der einen allanwesenden und stets gegenwärtigen Persönlichkeit in diesem Ganzen.

Die Sinnlichkeit kennt Raum und Zeit nur in der Erscheinung und zwar nur als Anwesenheit und Gegenwart der Dinge und Fälle. Innenwelt und Aussenwelt, Vergangenheit und Zukunft gehen erst in Wesen und Leben auf, die sich vermittels eines, in ihnen liegenden, überkörperlichen Doppelgesichts über die bloße Erscheinung zu erheben vermögen, die es vermögen in sich selbst Mitte und Anfang, Anfang und Ende zu unterscheiden, und wieder zu beziehen.

Alles wo eine, wenn auch unterschiedene und wiederbezogene, doch nur auf die Sinnlichkeit sich gründende Aussenwelt und Innenwelt, Vergangenheit und Zukunft, ist nur noch thierisch. Menschlich wird die entzweite Wesens- und Lebenseinheit erst wieder in ihrer höhern Potenz, in jener göttlichen Anwesenheit und

Gegenwart im Gemüthe, welche, weil Aussenwelt und Innenwelt in sich umfangend, der wahre Raum, und weil Vergangenheit und Zukunft in sich verschlingend, die Ewigkeit, das unendliche und unsterbliche Sein des Menschen in Gott ist.

Raum an sich ist also Anwesenheit, und Ewigkeit Gegenwart Gottes in der Natur der Dinge, Offenbarung und Verwirklichung von Demjenigen, was Anaximander als Unendliches, Pherekydes als Unsterbliches bezeichnet, Xenophanes aber inniger und tiefer als die Gottheit selbst angedeutet hat. Ort oder Weltraum, und Zeit oder Zeitraum sind hingegen nur die Erscheinung von dem endlosen Wesen und ewigen Sein des Göttlichen in der Welt, oder im Dasein und Wandel der Dinge.

Das göttliche Wesen und Leben offenbart und verwirklicht sich in jedem endlichen, sterblichen Ding, als räumlich anwesenden Mittelpunkt und ewig gegenwärtigen Augenblick, und dieses ist der innere und höhere Nexus et fluxus rerum, wodurch das vereinzelte Dasein und der vergängliche Wandel der Dinge, welche bis nicht allein unter der blosen Erscheinungsform von dem Nebeneinanderstehen und Aufeinanderfolgen sind aufgefast worden, ihre Beziehung und Verbindung mit dem wahrhaft Seienden und Wirklichen erhalten. Es ist dies die Urreligion, die wesenhafte und lebendige Religion des Alls, durch welche nicht nur die natura naturata mit der natura naturans, sondern die natura naturans mit der Gottheit selbst verbunden wird, so daß das herrlich tiefsinnige Wort von Dionysius Areopagita: „Die Natur der Dinge ist Gottes überschwengliche Wesenheit,“ erst dadurch seinen eigentlichen Sinn und seine wahre Bedeutung erhält, und das Gespenst des Pantheismus, welches keine Speculation

zu beschwören und zu bannen vermochte, vollends im Morgenlichte eines philosophisch begründeten, monotheistischen Εν και Παν zerrinnt und verschwindet.

Aber auch die zwei Reihen von Raum- und Zeitverhältnissen, die sich uns im Gegensatze von Aussenwelt und Innenwelt, von Vergangenheit und Zukunft darstellen, sind bis jetzt nur in einem bedeutungslosen oder sich selbst aufhebenden Unterschiede aufgefast und geltend gemacht worden, indem ausser und über der sinnlichen Anwesenheit und Gegenwart keine wesentlichere und lebendigere Einheit anerkannt worden. Daher muste der Mensch aus Naturnothwendigkeit der Selbstübereinstimmung mit sich auf eine eigentlich thierische Weise seine Aussenwelt und Innenwelt auf das irdisch Anwesende, und seine Vergangenheit und Zukunft auf das zeitlich Gegenwärtige zurückführen, und konnte seine wahre Anwesung und Gegenwart im Göttlichen, in eigentlicher Wirklichkeit und Ewigkeit nur als ein Jenseits und Dereinst, das erst nach diesem Leben und nur in einer andern Welt erreicht werden, oder blos als ein Ursprüngliches und Ehemaliges, welches längst entschwunden und jetzt verloren sein soll, auffassen.

Dieser ganz den Geist der Christuslehre verkennenden, weil die menschliche Natur entstellenden, und daher zum Tode und zum Nichts führenden Philosophie entgegen muß das himmlische ewige Sein des Göttlichen mitten im menschlichen Wesen und Leben anerkannt und geltend gemacht werden, als das einzig Bestehende und wahrhaft Beharrliche, als das Individuelle und Unsterbliche, welches nur im Reflex und Discurs unsers Daseins und Wandels als ein von diesem Leben und dieser Welt verschiedenes Einseitiges und Dereinstiges, oder Urständiges und Ehemaliges erscheint. Zwar sind

wir weit entfernt, auf entgegengesetzte Weise dies Alles für hohle Erscheinung, und wie Viele der Antipoden der Philosophie, die Licht und Heil nur in Weltverachtung und sinnloser Schwärmerei zu finden glauben, das förmlich Seiende und Wirkliche für bloses Blendwerk und leere Eitelkeit zu erklären. Vielmehr vernichten wir die zwei falschen und schlechten Unendlichkeiten und Endlichkeiten, wovon eine die wahre Endlichkeit, die andere die ächte Unendlichkeit aufhebt, in und durch einander, und Ort und Zeit, und Alles, was in ihnen ist und erscheint, für real und ideal anerkennend, eben wie Raum und Ewigkeit, und Alles, was aus ihnen entspringt, und in sie aufgeht, nur noch als ihre Noumene für weit realer und idealer, als ihre Phänomene, die übrigens, so wie jene, nur in ihrem Ursprung und in ihrer Vollendung losgerissen von ihrer ewigen Wirklichkeit zu Phänomenen werden, in ihrem Verband und Zusammenhang mit dem seienden Ewigen auch Noumene sind. Es ist sogar alle Naturgestaltung und alle Geschichtsentwickelung durch diese Verhältnisse und Beziehungen begründet und bedingt, und ohne sie könnte kein Wesen entstehen und müste jedes Leben vergehen.

Die durch diese Ansicht erst eröffnete Betrachtung von Zeit und Raum, in ihrem wesentlichen Verhältniß und in ihrer lebendigen Beziehung zu dem, gegen das blos sinnlich Anwesende und Gegenwärtige im Urgegensatz oder in der Inversion stehenden, Ewigen und Endlosen, offenbart uns nun auch die Wesenheit von dem, bis jetzt blos in der Reflexion aufgefaßten, Gegensatze der Auswendung und Einwendung, der Vergangenheit und Zukunft der Natur.

Es sind die einen, wie die andern, dieser Raum- und Zeitverhältnisse nicht blos aussereinanderliegende Formen und aufeinanderfolgende Akte, welche blos die sinnliche

Anwesenheit und Gegenwart unterscheidet, wie sie bis jetzt noch allgemein sind angesehen worden. Aus ihrer innern, höhern Beziehung kommt erst Licht in das Dunkel ihrer Bedeutung und Bestimmung. Hier enthüllt sich die Mythe des Geistes, welche durch die drei Dimensionen des Körpers: Länge, Breite und Tiefe sich symbolisch dargestellt zeigt.

Das Voraussetzungslose und Unmittelbare in aller Natur, das Göttliche, weset und lebt nur in sich selbst unendlich und ewig, indem es, sich in sich selbst reflektirend und invertirend, von sich aus und in sich zurückgeht, daher entspringt eine evolutive oder centrifugale Richtung und Bewegung, und eine zweite revolutive oder centripetale, welche in ihrer Gottesferne oder Weltnähe sich kreuzen und umwenden. Das Verhältniß von Aussenwelt und Innenwelt, und die Beziehung von Vergangenheit und Zukunft müssen daher als sphärisch und cyclisch gedacht werden, keineswegs nur als Linie oder Fläche, Länge oder Breite, wobei es an der Tiefe der höhern innern Anwesenheit und Gegenwart fehlt.

Nach der Kabbala ist das Allleben der Wagen, auf welchem der Ewige fährt. Das Innere und Obere ist der Geist, N'schamma, durch welches die Kreatur mit ihrer obern Wurzel zusammenhängt; das Aeussere und Untere ist die Leiblichkeit, Nephesch, wodurch die Kreatur in sich selbst besteht; das Mittlere dritte ist, was das Endliche mit dem Unendlichen verbindet, und heißt Seele, oder Ruach. Obgleich diese Gliederung nach dem Schema der Triplizität verzogen ist, findet sich doch in ihr die Lebensbewegung angedeutet, welche dem Identitäts- und Dualitätssystem fehlt.

Seele und Leib, Geist und Körper sind unter sich geschieden im Zustand der Aeusserlichkeit gegen Gott, wenn auch in dem Zustand der Innerlichkeit gegen die

Welt. Das ungetheilte Wesen und Leben liegt verborgen, wird durch die Geburt in die Natur versenkt, und durch die Wiedergeburt über sie erhoben, daher Ausgang in Körper und Rückkehr in Geist, Oscillation zwischen Seele und Leib. Und so gibt es für alles Wesen und Leben nur eine wahre Vergangenheit, der Ausgang aus Gott, und nur eine eigentliche Zukunft, die Rückkehr in Gott, wie nur eine Aussenwelt, die sich in sinnlicher Anwesenheit und Gegenwart aufschließt, und nur eine Innenwelt, als der Anfang und das Ende, oder der ewige Mittelpunkt und unendliche Augenblick in der Laufbahn und dem Kreislaufe der Natur zwischen der Verkörperung des Geistigen und der Vergeistigung des Körperlichen, oder der Entwickelung und Vollendung des Göttlichen aus und in sich selbst, dessen Sein Boetius sehr schön interminatam vitæ totam simul et perfectam possessionem genannt hat.

10.

Metaphysik von Schlaf und Wachen.

Gibt es einen recht auffallenden und einleuchtenden Beweis, wie wenig noch die Philosophie ihre Gegenstände und Aufgaben in ihrer wahren Tiefe und ihrem ganzen Umfange nach erfasset habe, so ist es die gewohnte Gleichgültigkeit und der Stumpfsinn, mit welchem sie an den großen Phänomenen des Wechsels von Wachen und Schlafen im menschlichen Leben vorbeiging. In dem engen Kreise des Bewußtseins, im wachen Zustande befangen, hat sie von jeher nur dieses in den Sinnen, im Verstande und in der Vernunft verfolgt, und gleichsam schwebend zwischen dem erscheinenden Ich und Nichtich nur dies Bewußtsein in dem Tageslichte sich noch durchsichtiger zu machen gesucht. Selbst die Speculation warf nur von hier aus ihre Blicke ins Weite, und die Transcendenz that von dem Boden dieses Bewußtseins aus ihre Schritte in die Höhe, sei es, daß sie das Nichtich in dem Ich auffinden, oder denn das Ich in dem Nichtich jenseits der Erscheinung wieder einholen wollte, nicht von der Empirie zu reden, welche innerhalb der Schranken dieses Bewußtseins entweder im Sinnenschein sich weidete, oder in den Gerüsten des Verstandes sich erging.

Es gab zwar Philosophen, welche noch andere Erkenntnißweisen, als nur die der sinnlichen Erfahrung und des verständigen Nachdenkens, oder der höhern Ideen, der intellektuellen Anschauung annahmen, wie besonders Leibnitz in der Lehre von seinen dunkeln Vor-

stellungen, welche unaufhörlich in der Seele, sowohl im schlafenden, als im wachen Zustande des Menschen vorhanden sein sollten; und diese Idee, gehörig und weit genug verfolgt, hätte die Philosophie selbst, so wie über das Bewußtsein im Wachen hinausführen, auch bei weiterer Ergründung dieses Verhältnisses sie dahin bringen müssen, mehr als ein Bewußtsein, oder mehr nur als eine Weise sich bewußt zu werden, in dem Menschen anzunehmen.

Leibnitz läßt seinen Theophil, mit dem er gar nahe verwandt ist, in den nouveaux Essais sehr schön sagen: „L'ame pense toujours, mais le vulgaire s'en apperçoit aussi peu, que de la pression de l'air, ou de la rondeur de la terre. — On n'est pas sans quelque sentiment foible, pendant qu'on dort, lors même, qu'on est sans songe. — Toutes nos actions indélibérées sont des résultats d'un concours de petites (obscures) perceptions, et même nos coutumes et passions, qui ont tant d'influence dans nos délibérations, en viennent; car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent sans les petites perceptions on ne parviendroit point a ces dispositions notables.

So war Leibnitz auf gutem Wege mit seiner dunkeln Vorstellung von den dunkeln Vorstellungen, allein es scheint, daß er selbst durch die Gründe seines Gegners abgehalten wurde, den letzten Schritt zu thun und den Widerspruch zu lösen, der offenbar darin liegt, daß die Seele Erkenntnisse habe, und sich ihrer doch nicht bewußt sein soll. Locke sagte nämlich: „Ist es möglich, daß die Seele, so lange der Leib schläft, ihre Gedanken und ihre Gefühle für sich besonders haben kann, ohne daß sich der Mensch dessen bewußt ist, und daran Theil nimmt; so ist es gewiß, daß der wachende und der schlafende Sokrates nicht dieselbe Person ausmachen, sondern

die Seele des Sokrates, wenn er schläft, und Sokrates, der aus Seele und Leib bestehende Mensch, wenn er wachet, sind zwei Personen."

Es lag nun nahe, gerade durch diesen Einwurf, obenerwähnten Widerspruch aufzulösen, und eine höhere Ansicht zu gewinnen. Wenn es nämlich wahr ist, daß es ein Bewußtsein im Schlafen gibt, sowohl als im Wachen, das Bewußtsein des Schlafens aber nicht in das des Wachens übergeht, oder aufgenommen werden kann, warum denn um des einen willen das andere läugnen? weil es nicht aus demselben begreiflich und erklärbar ist, oder weil auf diese Weise auch im Bewußtsein sich eine Entzweiung und ein Gegensatz ergeben würde, den man schon in allen Verhältnissen und Beziehungen der menschlichen Natur wahrgenommen!

Warum nicht über das Bewußtsein, das sich uns im Wachen zeigt, hinausgehen, und ein zweites, jedoch verschiedenartiges, selbstständiges, von dem Bewußtsein im Wachen so viel und so wenig, wie jenes von ihm, abhängiges Bewußtsein annehmen? Wie wenn Sokrates, und jeder aus Seele und Leib bestehende Mensch im Grunde doch nur ein Mensch, aber wie in Leib und Seele entzweit und sich selbst ungleich wesend und lebend, in dem Wachen eine Art von Bewußtsein hätte, und in dem Schlafen eine andere? Hört deswegen der Mensch eher auf ein Mensch zu sein, weil er wachend und schlafend sich auf eine andere Weise bewußt ist, als weil er Seele und Leib, und somit gleichsam zwei Naturen hat? und wie, wenn der wahre Mensch eine Person ist, die sich im seelischen und leiblichen Wesen und Leben doppelseitig offenbart, könnte diese Person nicht auch ein Bewußtsein haben, welches den zwei verschiedenen Arten von Bewußtsein, die in und mit dem Schlafen und Wachen abwechseln, zu Grunde läge, und beide in sich

aufnähme? — Und muß es nicht so sein, wenn anders als Thatsache, die sich in einer Menge Erscheinungen nachweisen läßt, feststeht, daß es Uebergänge aus dem einen Bewußtsein in das andere gibt? Ja, es scheint sogar, daß das Bewußtsein des Wachens selbst einen dunkeln Hintergrund fordere, an dem es sich erkenne, und daß das Bewußtsein im Schlaf nur durch Erhellung bis zum Traum empor gebildet werden könne, so wie einerseits das Licht nur im Gegentheil von der Finsterniß sichtbar, und andererseits die Finsterniß auch nur im Lichte gesehen wird.

Nicht anders verhält es sich auf der entgegengesetzten Seite, auf der Seite menschlicher Thätigkeit. Auch da pflegte von Alters her die Philosophie zwei unter sich ganz verschiedene Reiche von einander zu sondern, und so wie auf Seite des Erkennens eine Sphäre des Bewußtseins, so auf dieser die Hälfte des menschlichen Wesens, als die der Willkür, von der andern der Unwillkürlichkeit abzusondern. Der Mensch fand sich auch hier nur im Wachen, nämlich nur in der dem einseitigen Bewußtsein entsprechenden Willenskraft, welche denn eben, was ihr entgegenstand, und was sie nicht geradezu beherrschen konnte, als ein Unwillkürliches, entsprechend dem Bewußtlosen, von sich ausschied. Auch hier kehrt demnach wieder das Verhältniß von einem seelischen und einem leiblichen Wesen im Menschen, das sich im Wechsel von einem wachenden und schlafenden Leben ausdrückt, jedoch nicht so, als ob das eine nur in dem einen, oder das andere nur in dem andern wäre. Der Mensch, sich einseitig nur innewerdend, hat auch hier seine ganze Natur nur von einem Pol seiner Erscheinungswelt aus gemessen, nur in seinem Wollen schien er sich thätig zu sein, und Alles, was in ihm nicht wollen kann, schien ihm leidend.

Einen Lichtblick, wie Leibnitz ins Dunkel des Bewußtsein, that auch hier ein philosophischer Deutscher, Stahl, in das Gebiet der scheinbaren Willenlosigkeit, zwar auch nicht durchdringend, doch vorleuchtend und andeutend. Stahl sah nur die Seele, den Leib hingegen nicht; deswegen war ihm Alles ursprünglich Freiheit und Selbstmacht, und selbst das Unfreie und Unwillkürliche im Menschen schien ihm eben nur dadurch entsprungen zu sein, daß es diese höhere Kraft verloren, denn Stahl lehrte, daß in allen unwillkürlichen Bewegungen und Verrichtungen die Seele ihre Willkür gleichsam verlernt habe, und auf diese Weise ins Gebiet der Gewohnheit und der Nothwendigkeit hinunter gesunken sei. Stahl zog daher nur ein Gebiet der Thätigkeit, wie Leibnitz nur eins des Bewußtseins kennend, so wie dieser die dunkeln Vorstellungen, Spuren eines zweiten Bewußtseins, so die unwillkürlichen Thätigkeiten Zeichen einer andern Art von Bestimmung, in die Sphäre der Freiheit.

Allein auch hier gibt es keinen unmittelbaren Uebergang, denn eben so wenig ist der entgegengesetzte, oft gemachte Versuch, das Willkürliche aus dem Unwillkürlichen herzuleiten, gelungen, und sie laufen noch immer Tag und Nacht, wie das weiße und das schwarze Seelenpferd Platons, neben einander. Es möchte also wohl auch hier nöthig sein, über die Sphäre der dem Leib entgegenstehenden Seele hinauszugehen, um zur Quelle der eigentlichen Selbstbestimmung der Natur zu gelangen, von welcher denn das Unwillkürliche im Menschen selbst nur als eine andere Art von Thätigkeit ausgegangen sein, und sich als solche daher auch in dem Wechsel von Wachen und Schlafen darstellen mußte. So wie nämlich auf Seite des menschlichen Bewußtseins der Hintergrund, dem der Schlaf entsteigt, gleichsam die Folie des Spie-

gels im Wachen ist, so liegt in der Richtung vorherrschender Thätigkeit im Schlafe die geheime Spiralfeder, welche den Uhrzeiger zum Laufe bringt. Die Unwillkür, die der Willenskraft gegenübersteht, ist demnach auch nicht nur als eine bloße organische oder automatische Bewegung anzusehen, wie etwa die in dem körperlichen Leben herrschende, womit sie bisher verwechselt worden ist, so wie die sogenannte thierische Seele mit der leiblichen Psyche im Menschen. Die Seelenlehre, welche diesen Unterschied des Leibs von dem Körper, so wie den der Seele von dem Geiste verkannte, vermochte daher auch nur in zwei gleich einseitigen Systemen, in welche unsere wissenschaftliche Welt getheilt ist, sich zu gestalten. In dem einen dieser Systeme, in dem psychischen, besonders von Heinroth, Beneke u. s. f. ausgebildeten, sehen wir die menschliche Natur auf Bewußtsein und Freiheit, in dem andern, physischen, vorzüglich von Nasse, Grossi, Grohmann u. s. f. vertheidigten, auf das Bewußtlose und Unwillkürliche im Menschen gebauet.

Das Wachen und Schlafen, dessen Wechsel durchaus dem Gegensatz von Seele und Leib entspricht, findet daher auch nur in einer Mittelsphäre von einer in sich entzweiten Natur statt, und es ist eine große Verkennung, wenn diesem großen Naturphänomen nur kosmische Verhältnisse zu Grunde gelegt, oder es nur in die Zoologie oder Somatologie herabgezogen wird, in welcher noch unlängst Friedländer den eben nicht sehr sinnreichen Versuch machte, den Schlaf durch einen eignen Schlafsinn zu erklären. Es sei nun hier erlaubt, in Erinnerung zu bringen, daß ich schon in meinen Versuchen in der organischen Physik Schlaf und Wachen als einen Kreislauf des Lebens darzustellen bemüht war.

Die ältern Theologen glaubten, der Mensch, nach

Gottes Vorbild erschaffen, soll die Copey von Gottes Wachsamkeit an sich getragen haben, sahen den Schlaf als ein die Menschheit drückendes Uebel an, und würden es für ein Glück gehalten haben, wie Moses, Exod. 34, ganz vom Schlafe dispensirt zu sein. Die göttliche Urkunde selbst versichert, daß Gott auf den ersten Menschen einen tiefen Schlaf habe sinken lassen, da er dessen Gehülfin ihm habe schaffen wollen. Hier wird also der Schlaf, oder vielmehr der eintretende Wechsel von Schlafen und Wachen, in ein merkwürdiges Verhältniß mit dem Ursprunge der zwei Geschlechter, oder des weiblichen Geschlechts aus dem männlichen dargestellt. Die Alten verglichen den Schlaf gewöhnlich mit dem Tode. Einer der neuern Schriftsteller hat sich dieser Ansicht wieder angenähert, und sagt: „Wenn einmal speculative Köpfe den Schlaf in seiner ersten Wiege auffinden werden, werden sie auch wahrnehmen, daß die Sterblichkeit mit darin liege, und daß die Stätte seines Ursprungs die äusserste Sedes moribunda ist, wie Catull das ungesunde Pesaro nennt.“

Diese Ansichten vom Schlaf, deren Zahl wir leicht hätten mehren können, zeigen denn doch, daß man seinen Grund ehedem tiefer suchte, und ihn metaphysisch zu finden bemüht war. Die neuere Philosophie dagegen, wenn sie das Plenomen nicht geradezu von sich ab in die empirische Psychologie oder gar in die Zoologie verwies, betrachtete Wachen und Schlafen noch immer als todte, stillstehende Zustände, welche eigentlich dem körperlichen Leben nur angehörten, und wovon der eine nur die Verneinung des andern sein sollte.

Schon die vorausgeschickten Erläuterungen, und die Annahme von einer zweifachen Art von Bewußtsein und einer sich entgegengesetzten Thätigkeitsweise im Wachen und Schlafen, mögen zeigen, daß Wachen und Schlafen

für uns eine ganz andere, weit höhere Bedeutung haben. Es sind uns nämlich Zustände und Vorgänge in dem menschlichen Wesen und Leben, welche mit seinem Ursprunge, seiner Entwickelung und Vollendung im nächsten Zusammenhange stehen, und für die Naturlehre des menschlichen Erkennens von höchster Wichtigkeit sind.

Der Wechsel von Wachen und Schlafen geht zwar weit in die untermenschliche Welt hinab, so weit als die thierische Natur Entzweiung und Gegenwirkung in sich selbst zeigt, aber bei ihrer Engheit und Niedrigkeit erreicht dieser Wechsel weder die lichten Höhen, noch die tiefen Gründe wie im Menschen. Thierschlaf ist im Grunde so wenig eigentlicher Schlaf, als es der Pflanzenschlaf ist, weil das Thier auch eigentlich so wenig wach wird, als die Pflanze. Schlaf ist in Thieren nur Rückgang des Schattens am Sonnenzeiger des Ahas, so wie ihr Wachen nur ein durch Schlaf getrübtes Wachen, ein Halbschlaf, oder Comavigil ist, daher die ganze Thierheit eine Art von Somnambule und Nachtwandlerin ist. Das Pferd schläft, nach Haller, wenig, nach Büffon nur leise. Die Vögel kommen von ihrem Fluge im Wachen nur auf die Füße zu stehen im Schlaf, nur mit ihren über den Kopf zusammengeschlagenen Flügeln sind sie im Stande sich in Schlummer zu wiegen, und wie leicht erwachen sie? Hunde bellen, Gänse schnattern ganze Nächte durch, besonders im Mondschein. Die Eulen und Katzen, mit ihrem irdischen Lichtblick, wachen in der Nacht. Der Haas vermag sein Auge nicht zu schließen und nicht zu öffnen, so wie das Kaninchen nur hellsehend im Dunkeln ist. Fische und Frösche fängt man beim Fackelschein, da das überirdische Sonnenlicht sie in ihre Abgründe und Untiefen verscheucht. Die Amphibien überhaupt, die Insekten und Würmer scheinen gar nicht zu schlafen, nur zu ruhen, und zwar ungleich,

viele bei Tag, andere bei Nacht, je nachdem sie Tag- oder Nacht-blind sind. Ihr Schlafen ist ein bloßes Nichtwachsein, wie ihr Wachen ein Nichtschlafenkönnen ist, welches meistens, kosmisch und elementarisch bedingt, sich von äussern Einflüssen abhängig zeigt, bei vielen von Nacht- und Tagwechsel, daher denn der Hahn weniger den anbrechenden Tag verkündet, als vom Frühmorgen erweckt wird, bei andern von der Jahreszeit und Witterung, wie beim Bären und Murmelthier, bei allen vom vollen Magen.

Und solch ein Thier, naturverwandt, gleichgestimmt und abhängig von der Aussenwelt, ist auch der menschliche Körper, der im Grunde auch nicht wacht, nicht schläft, und, wie dort der Norden um den eisigen Pol, weder Tag noch Nacht hat, und die Sonne selbst nur als den getrübten Tagesschein in einer langen Nacht kennt. Wenn die Knochen aufwachen, so ist ihr höchstes Bewußtsein der Schmerz der Entzündung, der Witterung eines höhern Lebens in ihnen, und werden die Muskeln und Gefäße mit dem niedern Nervensystem in lichteres Dasein aufgeregt, so werden sie schlafwandelnd, schwächliche Leibeigene der Idiosynkrasien und Sympathien, und ungebetene Naturforscher, wie im Metall- und Wasserfühlen, und lästige Wetterpropheten, und führen mit all ihren Vorgefühlen und Mitempfindungen nicht weiter, als bis zu den irdischen Anfängen der äussern Lebensschöpfungen zurück. Umgekehrt aber, wenn die dunkeln und verdunkelnden Kräfte der Natur, die erdgeborenen Mächte der die Sinnlichkeit eindickenden Stoffe, wie sie etwa das Pflanzenreich in seiner Narkosis zeugt, sich auf ihren geheimen Wegen eindringen, und die stammverwandten, irdischen Lebensgeister beschleichen, so wird der Schmerz getilgt, wie die Lust, und die Nerven verlieren Empfindung, die Muskeln Bewegung, und

die Gefäße ihre Trinkkraft, und die Säfte ihren Fluß, und das Licht weicht und die Wärme dem eindringenden Sopor und Torpor, und in schweren, düstern Träumen und ungezügeltem Spiel geht das Leben des höhern Nervensystems, des Sinnenreizes und der Muskelkraft selbst unter in Todesschatten.

Dies ist das Bereich der tiefsten Bewußtlosigkeit und Unwillkürlichkeit, der Naturnothwendigkeit im Menschen, seines körperlichen Wesens und Lebens, welches aber immer noch mit dem des Leibes, oder der leiblichen Psyche, so wie das Gebiet des höchsten Bewußtseins und der wahren Freiheit, der Naturselbstständigkeit in dem Menschen, oder das seiner eigentlich geistigen Natur mit dem der Seele, oder der seelischen Psyche, verwechselt worden ist. Und nur in dieser nicht erkannten Mittelsphäre, in diesem verzogenen Zwischenrevier, findet sich, wie der Gegensatz jener Psychen, so der Wechsel von Wachen und Schlafen, seine Begründung und Bedeutung. Wie die Erde, die lebendige Sonne mag mit Doppelzügen nach Ost und nach West um sie ihren glänzenden Lauf beschreiben, oder magisch zu beschreiben scheinen, selbst mit fremdem Lichte beleuchtet, oder im eigenen Schatten verdunkelt dahin zieht, wenn auch nicht ganz gleichgültig und unbestimmt, doch in ihrem Innersten davon unabhängig und in selbstständiger Naturkraft ihr eigenes Schöpfungswerk verfolgt, so steht und geht Körper und seine Natur im Menschen, für sich seiend, gleichsam seine Wege, ob der Mensch denn im Schlafe, seelischer Seits verfinstert, oder im Wachen, leiblicher Seits erhellt, seine Sonnenbahn verfolge, und mit seinen ewig kreisenden Hemisphären, die auch seines Körperballs Atmosphären sind, dem Antlitz seines Sonnengeistes ab- oder zugewendet, vorwärts oder rückwärts schreite. Die Erdoberfläche des Körperballs wird zwar

auch einerseits mit Licht und Wärme, mit Grün und Frühling, andererseits mit Finsterniß und Kälte, mit Grau und Winter überzogen, allein in seinem Schooße, in seiner Tiefe, die sonnenhaft für sich, nach Steffen's metallisch ist, weset und waltet seine Naturgewalt in und für sich, wie dort in dem siebenten, von Herschel entdeckten und von Bode trefflich getauften Hauptplaneten Uranus, dessen Stelle als sonnenfernster uns lange genug der dem Jupiter nähere Saturn vertreten hat.

Wie daher Viele nur von dem Geiste wußten, der blos in dem Wachen zu sehen ist, und von dem Körper gar nichts, den man auch im Schlafe nicht recht inne wird, so ward auch der Schlaf bisher noch immer als eine bloße Verneinung des Wachens, und nicht als eigenthümlicher, positiver Zustand begriffen. Diese Ansicht ist diejenige, welche auch die Erkenntniß und die Willenskraft, die uns unter der Form des Selbstbewußtseins und der Willkürlichkeit am nächsten liegen, für die eigentliche und einzige Seelenkraft gehalten, und die sogenannten bewußtlosen und unwillkürlichen Kräfte im Menschen nur als Begrenzungen und Beschränkungen derselben betrachtete, die blos von der durch geheimnißvolle Bande unmittelbar mit der Seele verbundenen Naturkraft des Körpers herrührten, daher auch als Naturkräfte zu Seelenkräften nur privativ, oder höchstens negativ, etwa wie Finsterniß zu Licht, sich verhalten sollten. Ungeachtet der offenbaren Unzulänglichkeit und des ewigen Widerspruchs, der in dieser Ansicht liegt, hatte man sich doch mit ihr befreundet, und sich an sie so gewöhnt, daß man nur noch von einer für sich bestehenden Psychologie und Physiologie wußte. Da es aber offenbar der Physiologie eben so sehr an Seele oder der Psychologie am Leib fehlte, mußten am Ende noch die Versuche gemacht werden, Alles psychisch, oder Alles

physisch zu erklären, womit wir nun unsere medizinisch-philosophische Welt in zwei große Heerhaufen getheilt, sowohl in der Lehre von den Geisteskrankheiten, als in dem Streite über Zurechnungsfähigkeit ganz vorzüglich beschäftigt finden.

Im Einschlafen und Erwachen, im Uebergang vom Wachen zum Schlafen, und vom Schlafen zum Wachen, zeigt sich ein einziger untheilbarer Augenblick, in welchem der Mensch in sich selbst und ohne sich selbst zu verlieren aus einer seiner Welten in die andere versetzt wird, die er als unter sich verschieden inne wird. Dieser merkwürdige Augenblick ist nichts anderes, als der Wendepunkt, welcher im Seelenwesen des Menschen die zwei Psychen, welche wir schon früher als die den Menschen auf den Geist, und den ihn auf den Körper beziehenden Leib unterschieden hatten, von einander scheidet. In diesem Wendepunkte ist der Mensch nicht die Seele, die sich als dieselbe in sich erkennt, sondern sich diesseits und jenseits als eine andere, als eine untersinnliche und übersinnliche Psyche findet. So wie nun der Mensch den ewigen Augenblick, der über Wachen und Schlafen liegt, in der Zeit nicht fassen und festhalten kann zwischen den zwei Zuständen, so vergegenwärtigt sich ihm der wahre Mittelpunkt, in welchem Seele und Leib Eins sind, auch nicht im Raume, sondern nur in dem einen oder andern seiner zwei Halbkreise, denn der eigentliche Lebensblick und Wesenspunkt ist, vermöge der Einrichtung seiner Natur und ihrer stets fließenden Entwickelung, stets in der einen oder andern Psyche, die, wie diese selbst, nur das wachende oder schlafende Ich, nicht aber das eine und ewige Seelenich mit dem eigentlichen reinen Urbewußtsein, und der wahrhaft freien Sebstbestimmung ist.

Deswegen haben wir die Psyche, die im Wachen

herrscht, und von den Philosophen fälschlich als die Göttin der Weisheit und Freiheit verehrt ward, nicht als Richterin, sondern eben nur als Partei in dem Zwist und Streit der zwei nun nachgewiesenen Hälftewesen und Wechselleben der menschlichen Seele anerkannt, und erklären jene Psyche, welche in Schlaf waltet, für ihr ebenbürtig und gleichständig, mit einem eigenthümlichen Bewußtsein und einer selbstständigen Thätigkeit waltend, die, wenn auch bisher in der einseitigen Wissenschaft verkannt, doch in der Natur begründet und feststehend sind. Schlaf ist also nicht blos Aufhebung des Bewußtseins und der Willenskraft, die im Wachen uns beherrschen, sondern Aufgang einer andern Art und Weise von Bewußtwerdung und Selbstbestimmung, und so wie es Zeichen genug gibt, daß die im Schlaf herrschende Psyche auch in der wachenden, so fehlen auch Spuren nicht davon, daß die im wachen Zustand waltende Psyche auch in der schlafenden wiederkehrt. Der erste und höchste Beleg und Beweis dafür ist die Sinnlichkeit, gleichsam der Amor, der den Besitz und Genuß der Psyche in ihren beiden Gestalten unabläßig anstrebende.

Die Sinnlichkeit, noch mehr aber ihre eigentliche Seele, die Fantasie, ist die seiende und wirkliche Einheit der schlafenden und wachenden Psyche, daher das Traumartige, welches in der Erkenntnißweise der Sinnlichkeit sowohl als der Fantasie liegt. In dieser Erkenntnißweise mischen sich nämlich die zwei Arten von Bewußtsein, und es entspringt jene wundersame Seelenkraft, welche in dieser Beziehung frisch und stark, leicht und klar, lebendig und wesenhaft, wie keine andere, eine ganze Sinnenwelt nur deswegen zu fassen und aufzunehmen vermag, weil sie eine ganze Sinnenwelt aus sich hervorbringen, und mehr als nur dieses in sich

schaffen kann. Das Bewußtsein dagegen, das über ihr steht, ist zu licht, das unter ihr liegt, zu dunkel, um sinnlich und bildlich die Anwesenheit und Gegenwart der Dinge im Geistesschein darzustellen. Das zeigen uns schon zwei mit dieser Seelenkraft zunächst verwandte Vermögen, welche in diesen zwei Richtungen von ihr ab oder auch zu ihr ein gehen, und die uns eben durch diese Verwandschaft und Abkunft die Natur und Wesenheit der zwei Psychen auf eine einleuchtende Weise kennen lehren.

Das eine dieser, von der Seelenkraft der Sinnlichkeit und Fantasie in die übersinnliche Psyche sich erhebende, emporsteigende Vermögen, ist das Gedächtniß, gleichsam die Wurzel aller höhern Erkenntniß, und das andere, aus der untersinnlichen Psyche in die Sinnlichkeit und Fantasie emporsteigende ist das Vorgefühl, gleichsam die Blüthe alles vorgehenden Bewußtseins. Vorgefühl und Gedächtniß sind aber zwei große Kennzeichen und Merkmale, oder Karakterzüge der zwei Psychen, welche uns aus ihrem innersten Wesen und Leben, der Bedeutung von Wachen und Schlafen, und der ganzen Richtung und Bewegung der menschlichen Erkenntniß auf den Grund sehen lassen.

Erfüllt hat sich uns unser Sinnen, und unser Ahnen erwahrt. „Es träumt, sagten wir, in unsern Blikken ins Wesen des Menschen, der in die Materie untergehende Geist, und es träumt die in Geist aufgehende Materie"; und wurden selbst von geistvollen Männern und Philosophen von Profession, wie von Eschenmaier auf eine gemeine Weise mißverstanden, während andere, welche jene Schrift rezensiren wollten, sich gar nicht die Mühe gaben in solchen Bezeichnungen, die wir bei nicht nur nicht erkannten, sondern noch nicht besprochenen Dingen nicht vermeiden konn-

ten, auch nur einen gesunden Sinn zu suchen. Im Untergehen des Geists in die Materie sahen wir damals schon den Ursprung der menschlichen Erkenntniß, jenen Traum der Fantasie, der alles Werden aus Gott begleitet, in welchen nach unserer Ansicht den Menschen der Somnambulismus, dessen Hellsehen im Dunkeln selbst jener Traum ist, zurückführen kann. Im Aufgehen der Materie in den Geist erkannten wir den Abgrund oder die Vollendung der Erkenntniß, auch einen Traum der Fantasie, des ersten und letzten Erkennens im Menschen, wie es denn auch in dem heiligen magnetischen Zustande der Extase, in all jenen hehren Augenblicken mitten im Leben, da unser Dämon oder Genius mit uns spricht, oder das göttliche Licht unsers wahren Gemüthes zum Durchbruch kommt, besonders aber in jener verklärten Geburtsstunde der aus den Serbenden scheidenden Seele sich offenbart.

Dort ist Grund und Anfang, hier Ziel und End der menschlichen Erkenntniß, und wenn auch dort ein Doppelschlaf, hier ein Doppelwachen die Bedingung ist, unter welcher allein Sterblichen vergönnt ist, die Schranken der Endlichkeit zu überschreiten, und in Raum und Ewigkeit hellsehend zu werden, so zeigt sich uns nun auch innerhalb dieser Gränzen erst durch diese Beziehung des Unendlichen im Gemüthe des Menschen auf das Endliche in der Sinnlichkeit, die Bedeutung des Doppelwesens und Wechsellebens der menschlichen Natur, wie sie sich in Seel und Leib, und in Wachen und Schlafen darstellen.

Dies Doppelwesen und Wechselleben, dessen Inhalt und Gestalt wir nun nachgewiesen, findet nur zwischen den zwei obenerwähnten Gränzscheiden statt, innerhalb welcher der sich verkörpernde Geist, oder der Leib im Körper unter, und der sich vergeistigende Körper, oder

die Seele, in Geist über geht. Die erste dieser Richtungen und Bewegungen erscheint als Schlaf, gleichsam der Schatten, den der Körper in den Geist wirft, die zweite als Wachen, gleichsam das Licht des Geistes, das in die Finsterniß scheint.

Da nun aber das Unendliche im menschlichen Gemüth Anfang und Ende, Grund und Ziel aller Erkenntniß, und das Endliche in der Sinnlichkeit das Doppelverhältniß und die Wechselbeziehung von der Anwesung und Gegenwart auf Raum und Ewigkeit bereits durch das Vorgefühl und das Gedächtniß angedeutet ist, so ergibt sich nun das merkwürdige, unsere Ansicht durchaus bewährende Resultat, daß die Richtung und Bewegung der untersinnlichen Psyche im Schlaf von der Innenwelt ausgeht und auf das Zukünftige gerichtet ist, die übersinnliche Psyche im Wachen aber gerade umgekehrt von der Aussenwelt anhebt, und der Vergangenheit zugewandt ist.

Daraus erklärt sich nun die schon vielfach bezeichnete und angedeutete, noch nie aber gehörig begründete und erörterte, selbst in der Lehre vom thierischen Magnetismus nur in eine neue, der alten widersprechende Einseitigkeit versenkte Verschiedenheit der Erkenntnißweisen der zwei Psychen. So wie nämlich die Erkenntniß des Wachens den Karakter des Geistes der Vollendung hat, so hat die im Schlafe liegende und sich im Traume offenbarende Erkenntnißweise die Eigenthümlichkeit des Urbewußtseins. Das Träumen, dieses Wechselgespräch der zwei sehr redseligen Psychen, das im Grunde niemals ganz verstummt, entspringt nicht blos, wenn das Wachen ins Schlafen, oder das Schlafen ins Wachen tritt, also nicht blos als Wiederschein oder Dämmerung, nicht nur als Nachhall oder Anklang der Sinnenwelt, was es auf äusserliche und zufällige Wei-

se werden kann, sondern ist an sich ein wesenhafter und bedeutungsvoller Urzustand der menschlichen Natur, läßt uns in die Tiefen der ursprünglichen Erkenntnißweise blicken, und ihre verkannte Beschaffenheit inne werden. Diese Erkenntnißweise ist nämlich ihrer Natur nach poetisch, von innen nach aussen gerichtet, und prophetisch, oder vom Anfang an der Zukunft zugekehrt, so wie die sie überschwebende unseres jetzigen Träumens in der übersinnlichen Psyche philosophisch, von aussen nach innen gehend, und historisch, der Vergangenheit zugewandt, sich zeigt.

Alles was uns die gotterlauchten und menschlichweisen Menschen von der ersten dieser Erkenntnißweisen erzählen, — und es wäre nicht wenig, wenn wir es nicht immer noch in unsern Sinn übersetzt und mißdeutet hätten — zeugt von der gänzlichen Verschiedenheit, ja völligen Entgegensetzung dieser vorweltlich jugendlichen Erkenntnißweise gegen die jetzt uns späte Alte beherrschende. Alle Urkunden, Vermächtnisse, Hinterlassenschaften und Ueberlieferungen der menschlichen Urwelt von einem Erdpol zum andern sind auf diese Erkenntnißweise gebaut, und sie ist auch zu ihrer Anerkennung, zu ihrem Verständniß und ihrer Würdigung durchaus nothwendig. Diese Erkenntnißweise, da sie als ewig in der Naturnothwendigkeit gegründet nicht ersterben und auslöschen konnte, wenn sie schon naturgemäß und weltgeschichtlich von einer andern ist überwältigt und verdunkelt worden, hat auch zu allen Zeiten und an allen Orten in der Nachwelt bis in unsere Mitwelt herab und in dieser aufs Neue ihre Zeugen und Lehrer gefunden. Niemals und nirgends hat das Volk, dieser geistig wie physisch natürlichste und gesundeste Menschenstand, aufgehört an diese Erkenntnißweise, als eine innerlich begründete, die aus sich das Aeussere

und Kommende wahrnimmt, gleichsam sich aussenwerdende Erkenntniß zu glauben.

Das ganze, von Vielen nur seiner Unerklärbarkeit, Seltsamkeit und Wunderbarkeit wegen, oder nur um des in ihm wie in jedem andern Menschlichen waltenden Irrthums und Betrugs willen geläugnete Reich von Ahnungen, Vorgefühlen, Sehungen und Vorhersehungen, wohin auch die sogenannten Kündungen, Gesichte und Erscheinungen gehören, ruht auf diesem Grunde. Diese Sehergabe, Mantike, wie sie die Griechen, Divination, wie sie die Römer nannten, ist keine Gabe anders als wie es die Natur selbst ist, oder vielmehr die Natur selbst in ihrer eigenen Wurzel und Urkraft, ist die ursprüngliche und unvermittelte Erkenntnißweise, welche die von uns in unserm Schlafwachen oder Wachschlafen der Sinnlichkeit dafür gehaltene mittelbare und abgeleitete Scheinerkenntniß selbst voraussetzt; die Erkenntnißweise, welche uns Cicero in demjenigen seiner Werke, welches seines geistigen Gehalts wegen all seine übrigen überleben wird, in den Büchern von der Divination, geschichtlich und hin und wieder auch philosophisch erläutert hat. Es ist dies die Erkenntnißweise, von welcher von jeher sowol die Gesichte der einfachsten Naturmenschen zeugen, welche sich bis auf unsere Tage hinab noch in dem Hochgebirge von Schottland, und in den Alpen von der Schweiz aus bis Kärnthen, Steiermark u. s. w. erhalten haben, als auch die Sehungen der gebildeten Geistesmenschen nicht nur der alten, sondern auch der jüngsten Zeiten. Nicht nur Swedenborg und Stilling und Lavater, auch Haller, Lichtenberg und Jean Paul berichten von sich, daß sie im Traume Aufgaben gelöst, und welches Menschenkind wird nicht bei still und treuer Selbstbeobachtung gefunden haben, daß die

Geburtsstätte seiner Geistesrichtungen und Gemüthsstimmungen in dieser dunkeln Tiefe liegt, wie denn auch ich und gewiß jeder aufmerksame Arzt wahrgenommen, daß die ersten Zeichen und Spuren besonders von Seelenkrankheiten im Traume zu suchen und zu finden sind.

Es genüge nun aber dargethan zu haben, daß das Bewußtsein und die Thätigkeit der Seele in den Sphären der zwei Psychen und in den zwei Zuständen von Wachen und Schlafen in Richtung und Bewegung geradezu sich entgegengesetzt und unter sich eigentlich verkehrt sind. Es zeigt sich uns also auch hier, da wir doch über die körperliche Natur von zwei Seiten, oder vor und nach ihr über sie erhaben stehen, nur noch ein doppelt und wechselnd Ich, gegenseitig und wechselsweise sich beschränkende und bedingende Unendlichkeitskräfte, deren Dasein und Wirken den Menschen zwar über das Thier erhebt, aber noch nicht Gott ähnlich macht. Der Mensch ist hier noch nicht, sondern wird erst, und darum ist er noch leiblich und seelisch im Raum, und schlafend und wachend in der Zeit; und wie durch Leib und Schlaf seine Körperwerdung, und durch Seele und Wachen seine Geistwerdung bedingt ist, so ist durch seine Verkörperung und Vergeistigung diesseits sein Dasein und Wandel in der Welt, jenseits sein Wesen und Leben in Gott begründet.

Die Theologie sah im Schlafe den Fluch Gottes: Ihr sollt des Todes sterben. Die Philosophie sah nur Licht im Wachen, und wollte leben von der Frucht einseitiger Erkenntniß. Des Lebens Baum aber grünte fort und fort, seine Wurzel in dem Paradiese, das Adam verlor, sein Wipfel in dem Himmelreich, das Christus verhieß, nämlich in der Unendlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Natur. Diese Natur hat in dem

einzelnen Menschen, wie in der gesammten Menschheit, elliptische Bahn, und einen Punkt der Sonnenferne und einen der Sonnennähe, und Kreislauf in dieser Bahn, wie ein Gestirn. Dadurch wird das Einfache und Bleibende im Menschen in Hypostasen und Perioden versetzt, daher Seel und Leib, Wachen und Schlafen, bis die Gottesnähe erreicht ist, von der er in die Gottesferne ausgegangen.

Ein einziger irdischer Tag des Menschen zeigt uns in seinem Umlauf die Geschichte des ganzen Lebens, so wie der organische Körper ein Bild des innersten Wesens der menschlichen Natur ist. Drum ehre und pflege gleich fern von geistlichem Hochmuth und weltlicher Wollust, o Mensch! die geheimnißvolle und wunderbare Ebbe und Fluth von Geist und Materie als das Walten und Werden des Göttlichen in dir! —

11.

Des Erkennens Urordnung und Grundgesetze.

Alle neuere Philosophie ist auf die Kluft gebaut, welche sie zwischen der Welt und dem Menschen stehen ließ, indem sie die beide mit einander vereinigende Natur der Sinnlichkeit verkannte. Auch die ältere Philosophie leidet an diesem Gebrechen, welches Carthes mit seiner Gelegenheitsursache, und Leibnitz mit seiner vorherbestimmten Harmonie, wie Spinoza mit seinem materialen pantheistischen Einall, und Malebranche mit seinem metaphysischen Sehen in Gott gleich vergeblich zu heilen suchten.

Der Lösung dieser Aufgabe kam einerseits der Kritizismus am nächsten, so wie er sie andererseits am weitesten verfehlte. Kant ging nämlich von dem sich in der Erscheinung aufdringenden Unterschiede von Mensch und Welt aus, von dem sogenannten primitiven Dualismus, der dieses aber nur für die Reflexion ist. Indem er nämlich in der Thatsache des Bewußtseins, welche der Speculation Grundlage und Ursprung alles Philosophirens zu sein schien, als die zwei Faktoren desselben das Objekt und Subjekt gegeben fand, und entdeckte, daß dies Objekt nicht selbst die Welt, oder nicht das Ding an sich, und dies Subjekt nicht der eigentliche Mensch, oder nicht das reine Ich sei, suchte er zu bestimmen, wie viel Antheil an der Erkenntniß wohl der eine und der andere dieser zwei Faktoren haben möchte.

Kant umschiffte glücklich die Klippen und Wirbel der Einseitigkeiten und Ausschweifungen des Realismus und Idealismus in ihren strengen Formen, wie es noch keinem der Weisen der Vorwelt und Nachwelt gelungen. Allein indem Kant, wie all seine Vorgänger in den Schranken des Selbstbewußtseins befangen, die unmittelbare, ursprüngliche Erkenntnißweise im Menschen verkannte, und die mittelbare und abgeleitete Erkenntniß, deren Unzulänglichkeit er eingesehen, durch Speculation und Transcendenz ergänzen und vollenden wollte, gelangte Kant dahin, daß er der Philosophie zu wenig und zu viel that. Nachdem er deutlich und klar erwiesen, daß das Objekt im Bewußtsein eben nur ein Phänomen, und das Subjekt in demselben noch kein Noumenon sei, glaubte er sich berechtigt, diese Sphäre der menschlichen Erkenntniß auf eine so unnatürliche Weise zu beschränken, wie es in der eigentlichen Kritik geschah. Da aber diese Kritik, gleichsam die protestantische Richtung des Kantischen Systems, wenn sie anders ihrer Grundansicht hartnäckig treu blieb, eigentlich eine Unphilosophie, ein Glaubensbekenntniß der Unwissenheit, oder eine Wissenschaft des bloßen Scheinwissens hätte werden müssen, so durchbrach Kant, durch einen zwar nicht folgerechten, aber von seinem bessern Geiste zeugenden Hang zum Erkennen getrieben, die Schranken seines eigenen Systems, und erweiterte seine Philosophie fern über die Grenzen hinaus, in welche seine anfänglich als einziger Erkenntnißquell erfaßte, von Gott und Welt abgelösete Ichheit sein Wissen und Forschen hätte beschränken sollen.

Daher kam es, daß Kant auf einmal und unversehens als Philosoph der Vernunft wieder gab, was er als Speculant der menschlichen Natur genommen hatte. Es war, als ob die erst entthronte und eingeschränkte

absolute Fürstin hintennach, mittelst einer philosophischen Charte, ihre volle, alte Herrschaft und Machtvollkommenheit wieder erhalten sollte, oder als ob er, ein zweiter Moses, die steinernen, nur für die Sinnlichkeit und Reflexion gegebenen Gesetztafeln im Hinuntersteigen vom Sinai selbst zerbrach, und noch einmal den Berg bestieg, um im Angesichte Gottes das für Geist und Herz des Menschen bestimmte Gesetz zu lesen. Oder wie ist es anders erklärbar, wenn man den Ursprung und die Grundlage der Kritik, so wie die engen Schranken, welche sie der Erkenntniß steckt, ins Auge faßt, daß aus ihr eine Philosophie sich erhebt, welche einerseits theoretisch die Vernunft Verstandesgesetze und Anschauungsformen aus sich hervorbringen läßt, die vor jeder andern Erkenntniß bestehend und für alle Erfahrung gültig sein mußten, und andererseits praktisch Postulate und Imperative aus sich erzeugen, welche dem Menschen die bereits verlorenen heiligsten Aussichten, und seine erst verkümmerte, ganze hohe sittliche Würde wieder geben sollten! Die Vernunft ward so plötzlich und unerwartet, wieder höchste und einzige Gesetzgeberin in zwei Gebieten, und zwar durch ein und dasselbe System, welches ihr beide unwiederbringlich entrückt zu haben schien. Auf diese Weise wurden nun auch der Vernunft ihre Wahrnehmungen, und dem Willen seine Handlungen durch Gesetze, die als allgemein und nothwendig proklamirt wurden, wohl gesichert, was auch der einnehmendste Haupzug der Kritik bleibt, so daß man sagen kann, das Inkonsequenteste sei das Beste an ihr; aber losgerissen in seiner eigenen innersten Natur von Gott und Welt, und blos mit ihnen noch vermittelst durch diese philosophische Gesetzgebung und Erlösung des achtzehnten Jahrhunderts, stand jetzt der Mensch da, der Mensch von Kant, metaphysisch bestimmt ohn-

gefähr so ein Wesen, wie jenes physisch, das einst Diogenes dem Definitor Plato vor die Füße geworfen haben soll.

Wenn nun aber auch Kant das neue höhere Gesetz nicht im Zusammenhang mit dem alten niedern, und noch weniger in seiner Beziehung auf die über alles Gesetz erhabene Liebe gelesen, und es gegeben hat, ohne den Verstand bis zur höchsten Vernunft, bis zum Gemüthe, und ohne den Willen bis zur wahren Freiheit, bis zur Religion fortzuführen, so steht er doch mitten in seiner Inkonsequenz noch wissenschaftlich höher und sittlich edler da, als alle diejenigen, welche so wenig, wie er, die eigentliche tiefste und innigste menschliche Natur erkennend, statt, wie er, im Gegensatz und Widerstreit der moralischen und physischen Natur sich umherbewegend, am Ende doch der Intelligenz und Moralität die physische Natur und alle Gewalten der Nothwendigkeit zu unterwerfen, wieder zu dem äußern, niedern Naturganzen und seiner Nothwendigkeit, die noch keine menschliche Vernunft erhellt und keine sittliche Freiheit bewegt hat, zurückgewichen sind. Die Kantische Selbstbeschränkung der Reflexion, im Bunde mit der Vermessenheit der Speculation, gab aber jetzt den Anstoß zu all den folgenden philosophischen Systemen der Deutschen, welche wir, ungeachtet ihrer Verschiedenartigkeit und all ihrer Fortschritte und Bereicherungen an Ideen und in Methoden, doch nur als vermehrte und verbesserte Auflage des Kritizismus ansehen dürfen. Diese Systeme gründeten nämlich sämmtlich, bei all ihrem Gegensatz und Widerspruch unter sich, bei all ihrer Eigenthümlichkeit, auf denselben Grundfehler, und bauten darauf fort, nämlich auf die Voraussetzung der zwei aus dem Bewußtsein und seiner Analyse hervorgehenden Elemente. Sie gingen auch auf Lösung der gleichen Aufgabe, nämlich

des, ihrer Meinung nach, unumgänglich und nothwendig aller Philosophie gegebenen Hauptproblems aus, die zwei in der Kritik getrennten Elemente mit einander in Einklang, oder zur Einheit, zur Identität zu bringen. Der ganze Unterschied, wodurch die philosophischen Schulen seit Kant, welche von ihm abgingen, sich von der kritischen sonderten, bestand darin, daß, nachdem die Beschränktheit des Kantischen Standpunkts besonders von Fichte, Schelling und Hegel lichtvoll und allseitig erörtert worden, nicht mehr die Unmöglichkeit einer Synthese von dem Objektiven und Subjektiven an sich, sondern sogar die Nothwendigkeit der Identität des Idealen und Realen behauptet, und als Absolutes in dieser oder jener Form zur Basis aller Philosophie des Zeitalters gemacht wurde.

Dieses ist der gemeinsame Grundkarakter all der neuern antikritischen oder metakritischen Philosophie, welche, diesem gemäß, nur eine und dieselbe ist, sei es nun, daß sie, das Objekt ins Subjekt aufnehmend, das Nichtich dem Ich unterwerfend, wie bei Fichte, als Idealismus erschien, oder Subjekt und Objekt in absoluter Einheit, oder intellektueller Anschauung vereinend, wie bei Schelling, als reine Identitätslehre von Idealismus und Realismus sich darstelle, oder endlich das Subjekt bis zum Objekt hinüberzutreiben und das Denken bis zum reinen Sein fortzuführen bemüht sei, wie bei Hegel. Offenbar liegt diesen Systemen ein Abfall von der natürlichen, unmittelbaren und ursprünglichen Einheit der menschlichen Erkenntniß, und die eine und selbe Voraussetzung, wie dem Systeme Kants, zu Grunde, nämlich die des Dualismus, oder eigentlich des Unterschiedes von Mensch und Welt, nur daß die Stellung, Richtung und Strebung dieser künstlichen Identitätslehren zu denen des Kritizismus eine ganz

entgegengesetzte, und eigentlich umgekehrte ist. Die Kritiker nämlich gehen von dem Subjekt und Objekt aus, wie es im Bewußtsein erscheint, und suchen durch Scheidung und Trennung zur Erkenntniß zu gelangen; die Identisten hingegen heben mit der Beziehung des Idealen und Realen an, wie sie ausser der Reflexion gedacht wird, und setzen das philosophische Wissen in die Einheit oder Identität beider, welche von den einen als gegeben angenommen, von den andern aber erst erreicht werden soll. Allein, wie aus unsern frühern Erörterungen hervorgeht, zeigt sich in dem einen System eben nur die Fortbewegung von der Sinnlichkeit oder Reflexion zur Vernunft, in dem andern die von der Vernunft oder Spekulation zur Erfahrung, mithin blieben in den beiden Hauptsystemen der neuesten Zeit die zwei von uns ins Licht gesetzten, über diesen Kreis hinausliegenden unmittelbaren Erkenntnißquellen im Menschen unbegriffen, und daher läßt es sich erklären, warum dem kritischen Systeme der Aufschwung aus der Reflexion ins Absolute so wenig gelingen konnte, als den Identitätslehren der Uebergang aus dem Uebersinnlichen in's Sinnliche glücken wollte.

Geht man von dieser Entzweiung im menschlichen Wesen und Leben aus, sei es im Diesseits oder im Jenseits der Reflexion, so wird die eigentliche lebendige Natureinheit nimmermehr erreicht, und die Philosophie verliert ihre schönsten Früchte, die nur im Gemüthe an den Strahlen des Göttlichen reifen. Zwar hat die Kritik ihre schönsten Eroberungen im Gebiete der Vernunft, die Identitätslehre in dem der Natur gemacht; aber jener ist die höhere, übersinnliche Welt, die Einheit von Vernunft und Wille, und das Verhältniß des Menschen zu Gott verschlossen geblieben; diese aber hat erst in den neuesten Zeiten, wie Schelling's Abhandlung über

die Freiheit zeigt, eine neue, tiefer eindringende Richtung genommen, während sie früher selbst naturphilosophisch Jakobi's Ahnen und Glauben schroff gegenübertrat. Im System des Kritizismus war es eine scheinbare Einheit, die hinter dem Dualismus verborgen lag, in der Identitätslehre eine wirkliche Entzweiung, welche sich als Identität der Erkenntniß geltend machte. So ward die philosophische Untersuchung und Forschung mit den Idolen der Spekulation befriedigt, und gleichsam bestochen von dem Ergründen der über diese Reviere hinausliegenden und allein zur wahren lebendigen Erkenntniß führenden Tiefen im Menschen abgehalten. Die Richtung und Bewegung all dieser Systeme ist daher einseitig und befangen, weil sie von ihren selbstgeschaffenen Idolen, z. B. jenem reinen, alles freithätig aus sich hervorbringenden Ich von Fichte, oder jenem zur Sach gewordenen Gedanken, dem reinen Sein von Hegel ausgingen, und nicht den Kreis und die Bahn der Unendlichkeit einschlugen und verfolgten.

Der menschliche Geist verwickelt sich in unauflösbare Schwierigkeiten und Widersprüche, wenn er keine absolute Substanz und Ursache als erreichbar annimmt, blos in der Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Erscheinungen und Begebenheiten sich umhertreibt, und die Reihen und Folgen des Abhängigen und Bedingten für unendlich hält; — und eben so, wenn er diese Reihen und Folgen abbricht, und an die Spitze derselben allgemeine Gründe und nothwendige Ursachen setzt, die er nur ersonnen oder willkührlich angenommen hat, und so das Unendliche in das Endliche hineinträgt.

Der Dogmatismus liegt daher dem Skeptizismus so nahe, daß, während ein durch Zweifel gezügeltes Glauben vom ursprünglichen Erkennen, von welchem beide ausgehen, zum naturgemäßen Wissen führt, das

Ausschweifende der einen Denkart immer das Aeußerste der entgegengesetzten hervorruft. So stürzten Hume und Kant, die zwei großen Lichttrunkenen und Geistesberauschten, auf lange Zeit einen großen Theil ihrer Mitwelt und Nachwelt in die Nacht übermüthigen Zweifels und erkünstelter Unwissenheit, bis die neuere Zeit in Rückwirkung wieder das Selbstvertrauen und die Allwissenheit der Speculation herrschend machte. Hume, bitter und scharf an der Erkenntniß verzweifelnd, warf ohne weiters die Wesenhaftigkeit und Ursachlichkeit in den Gegenständen und Ereignissen über Bord, erklärte sie für bloßen Schein, subjektiven Wahn dem Fluß der Gedanken entsteigend, für menschliche Einbildung und Gewöhnung. Kant, mäßiger und besonnener, beschränkte sich auf die die Skepsis in Kritik verwandelnde Behauptung, der Mensch könne von den Dingen an sich nichts wissen, und läugnete daher die objektive Gültigkeit der Ideen von Substanz und Akzidenz. Allein solche Anomalien des menschlichen Geistes befremden den mit der Geschichte der Philosophie Vertrauten nicht. Haben ja Carthes und Bayle es sich beigehen lassen, die Zuverlässigkeit der Vernunftgrundsätze des Widerspruchs und zureichenden Grundes in Zweifel zu ziehen. Hier gilt das große Wort von Pascal: „La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes, nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le Dogmatisme, et nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme." Der Mensch vermag eben so wenig seiner Brust eingepflanzte Gefühle zu vernichten, als Ideen zu erhalten, welche nicht als freie Schöpfungen aus seinem Geiste fließen. In beiden Fällen thut er seiner eigenen Natur Gewalt an, und die Philosophie, welche den falschen Glauben durch Zweifel, und den grundlosen Zweifel durch Glauben

zerstört, bewährt sich stets als die Erzeugerin einer höhern Erkenntniß, wenn nur der Mensch nicht einer selbstzerstörenden Zweifelsucht sich hingibt, oder sie durch ein von ihr abtrünniges Glaubensbekenntniß ersetzen will. Die Philosophie würde daher auch ihrem Ziel weit näher gekommen sein, wenn sie nicht von jeher so oft dem natürlichen System der Erkenntniß feindlich entgegengetreten, und noch öfter künstliche Systeme der Speculation an seine Stelle zu setzen bemüht gewesen. Zu solch einer unnatürlichen Verstümmelung der Philosophie durch Skepsis, oder zu der künstlichen Verbildung durch Dogmatismus, führte der Mangel einer, auf gründlicher Untersuchung beruhenden statthaften Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens, und die zusammenhangslose Betrachtung desselben, bei welcher die gehörige Einsicht in die natürliche Ordnung der Ausbildung und die nothwendige Folge der Entwickelung verloren ging, daher der Willkühr der Speculation Thür und Thor geöffnet wurde. Wenn irgendwo, so erwahrte sich hier, was der Dichter tiefsinnig von jeder Art speculativer Erkenntniß andeutet:

„Wer will was Lebendig's erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Denn hat er die Theile in seiner Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band."

So ist das Lebendigste, das Leben des Lichts in dem Menschen, das Wesen der Geisteskraft von den ältesten Zeiten bis in die neuesten hinab auf die tödtendste oder todbringendste und geistaustreibendste Weise behandelt worden. Aristoteles wird nachgerühmt, daß er alle Dinge in der Welt gar gründlich in die Substanz und das Akzidenz eingetheilt habe, und man liest noch heut zu Tage den ihm zu Ehren verfertigten Vers, der manches Denkmal überlebt hat:

Summus Aristoteles trutinando cacumina rerum
In duo divisit quidquid in orbe fuit.

Die zwei Dinge standen aber selbst in einem sonderbaren Verhältniß unter sich, indem eins gewissermaßen die ganze Welt selbst in Person war, das andere nichts als ein Titel der zehn Dinge, in welche das Hauptding, die Substanz zerfiel. Diese zehn hoffnungsvollen Kinder der fruchtbaren Stammmutter Akzidenz nannte Aristoteles Kategorien, auch Süstoicheien und Topika, späterhin Archytas gemeine Wörter, Aphrodisiäus Prota, Quintilian Elemente des Erkennens, Melanchton Sachordnungen u. s. f. Sie heißen: Qualität, Quantität, Relation, Form, Aktion, Passion, Ort, Zeit, Lage und Habitus. Auch dem Pythagoras wird eine Tafel von zehn Erkenntnißgründen zugeschrieben. Plotin nahm, wie man vorgibt, nach Platon fünf Stammbegriffe an, nämlich Ding, Ruhe, Bewegung, Einerleiheit und Verschiedenheit. Die Scholastiker hielten sich an die heilige Zahl sieben, welche deren Verehrer in folgenden Versen feierten:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

Raimund Lullus stellte ein Denkregister von vier Ordnungen auf, deren jede neun Klassen hatte. Ramus setzte zwölf dialektische Oerter fest, und Campanella fand neun Primalitäten. Die Anhänger von Carthes zählten sieben Prädikamente. Kant endlich führte seine vier Kathegorien, nämlich Quantität, Qualität, Relation und Modalität, jede mit drei Unterabtheilungen von drei Prädikabilien, in die neuere Philosophie ein, und gab ihnen eine Hochwürde und Bedeutung, welche ihnen bisher nicht war zuerkannt worden. Seit Aristoteles waren nämlich die Kathegorien nur für Hauptbegriffe zum Behuf der Uebersicht und Ord-

nung untergeordneter Begriffe gehalten worden, jetzt aber machte sie Kant geltend als ursprüngliche, eigene, reine, und von aller vorhergegangenen Erfahrung völlig unabhängige Erzeugnisse des Verstandes, welche a priori gegeben und vor aller Erfahrung seiend, Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, von allen Gegenständen der Erfahrung gelten sollten.

Inzwischen ist aus Kant's transszendentaler Analytik erweisbar, daß er den Verstand als das Vermögen zu urtheilen auffassend diese sogenannten reinen Verstandesbegriffe aus den logischen Funktionen des Verstandes im Urtheilen herleitete, und mit Verkennung der eigentlichen Quelle, der wesentlichen Thätigkeit der Denkkraft, welche sich gleich ursprünglich und unmittelbar im Begreifen wie im Urtheilen offenbart, auf eine einseitige und verkehrte Weise aus Urtheilen die obersten und allgemeinsten Begriffe als Kategorien hervorgehen, dagegen die höchsten und nothwendigsten Urtheile, welche im Denken die eigentlichen Archinomien bilden, unerörtert und unbeachtet zur Seite liegen ließ. Da diese Archinomien aber von jeher ausser der Logik lagen, in der alten Metaphysik abgehandelt und mit dem Namen principia ontologica bezeichnet wurden, so ist Kant's Hintansetzung derselben begreiflich, denn nach seiner Lehre hatte die Logik zu zeigen, wie der Verstand denkt, und die Metaphysik, wie die Dinge beschaffen sind. Daß man aber diesem Mißgriff nicht früher auf die Spur gekommen, ist um so mehr befremdend, da man denn doch, wenn es in der Logik um die höchsten Denkgesetze zu thun war, immer zu jenen Archinomien oder sogenannten ontologischen Prinzipien die Zuflucht nehmen mußte. Dahin gehören nämlich die Regeln und Sätze, welche in der ältern Metaphysik vorkamen, unter dem Namen von Principium Identitatis, Principium Contra-

dictionis, Principium Rationis sufficientis, Principium Determinationis omnimodæ, Principium exclusi Medii, und so weiter.

Da nun aber nur eine durch eitle Speculation getrübte Philosophie das Ontische und Logische der metaphysischen Erkenntniß, als ein für sich bestehendes Objektives und Subjektives von einander getrennt hat, und die Principien oder Archinomien offenbar mehr den Charakter der Urtheile, die Prädikamente oder Kategorien hingegen den der Begriffe tragen, so setzen wir die einen und andern in gleichen Rang und Werth ein. Wir sehen in den Kategorien aber keine eigentlichen Verstandsformen und in der Archinomien keine wirklichen Denkgesetze, sondern in jenen nur die allgemeinsten und einförmigsten Begriffe, und in diesen die nothwendigsten und unveränderlichsten Urtheile, welche im Denken vermöge des reflektiven und diskursiven Erkennens den mannigfaltigen besondern Beschaffenheiten und den wandelbaren zufälligen Bestimmungen der Dinge gegenübertreten.

Bei Kant, seiner ganzen Schule, und all den Schulen, die aus dieser hervorgegangen, zeigt sich ein großes tiefes Mißverstehen der Erkenntniß, woraus denn auch alle Falschheiten und Irrthümer ihrer Systeme entsprungen sind. Nicht nur haben sie das unmittelbare und ursprüngliche Erkennen, welches jedem andern äusserlichern und beschränktern, wie allem mittelbaren und abgeleiteten Erkennen zu Grunde liegt, gänzlich übersehen, sondern auch die Erfahrung mit Sinnesempfindung und die Vernunfterkenntniß mit Geistesanschauung verwechselt, daher denn die organische Gliederung der Reflexion und den dynamischen Prozeß der zwischen beiden liegenden und sie vermittelnden Erkenntnißsphäre völlig verkannt und entstellt.

Kant nimmt eigentlich nur zwei Erkenntnißweisen an, die der reinen Sinnlichkeit, oder der Empfindung, und die des reinen Verstandes, oder der Vernunft; diese Erkenntnißweisen sind aber nach ihm wesentlich von einander verschieden, bilden den Gegensatz von Anschauen und Denken. Die Sinnlichkeit bestimmt er als Rezeptivität, den reinen Verstand als Spontaneität, und verkennt so den eigentlichen Grundcharakter aller Erkenntniß, der absolute Spontaneität, oder Einheit von Aktivität und Passivität ist. Daher ist ihm das Mannigfaltige der Empfindung ein an und für sich Formloses, Materie ohne Form, und die innere Selbstthätigkeit des Verstandes, welche als das Formgebende Einheit in das Mannigfaltige bringt, denkt er sich als ein an und für sich Stoffloses, als eine ohne Materie bestehende Form. Allein das Eine, wie das Andere, ist bloße baare Abstraktion, bei welcher nur die in der Reflexion und dem Diskurse der Erkenntniß hervortretenden Gegensätze und Wechselakte von dem Objektiven und Aposteriori, und dem Subjektiven und Apriori als für sich bestehend festgehalten werden, das beide aber in seiner Oszillation von Passivität und Aktivität, oder von Angeregtwerden und Zurückwirken emportragende individuelle und absolutspontane Lebensprinzip der Erkenntniß verloren geht. Was daher Kant als ein rein Inneres darstellt, welches aus sich vor aller Erfahrung gewisse Formen hervorbringen soll, ist in seinem Werden und in seiner Entwickelung sowohl durch das Aeussere oder von aussen Kommende begründet; als dieses nach Kant ein formloser Stoff, der erst von innen oder von dem Verstand aus gebildet und geordnet werden soll, bereits auch in sich seine das Mannigfaltige bearbeitende und gestaltende Einheit hat. Demnach gibt es weder Urtheile noch Begriffe, die nur einseitig und abgeschieden subjektiven oder

objektiven, aposteriorischen oder apriorischen Ursprung haben, sondern alle und jede Gedanken, und ihre Gestalten und Bewegungen entstehen nur aus der Mitleidenschaft und Wechselthätigkeit der zwei Faktoren, oder vielmehr der durch diese bedingten Kraftäusserung ihres gemeinsamen Prinzips.

Das Denken als selbstständiger und freithätiger Prozeß des Erkennens in seiner mittleren Organensphäre ist was weit Mächtigeres und Herrlicheres, als wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Das Denken ist weit entfernt, nur ein Abdruck oder Nachbild der es von aussen mittels der Sinnesempfindung anregenden Dinge zu sein, aber darf auch eben so wenig als ein blos von innen oder aus sich selbst hervorgehendes Entfalten von angebornen oder eingepflanzten Urbildern und Grundformen angesehen werden. Das Erste würde das Erkennen mittelst des Denkens zu einem bloßen Spiel sinnlicher Eindrücke herabsetzen, das Zweite aber in einen leeren Traum fantastischer Gebilde verflüchtigen. Das Denken ist das gleichsam erwachsene und mündig gewordene, sich selbst ergreifende und aus eigner Macht sich beherrschende und gestaltende Erkennen, das selbstbewußte und freithätige Erkennen des Erkennens, und deshalb als Begreifen und Urtheilen, als Schließen und Folgern sich selbst innewerdend und offenbarend.

Das ursprüngliche und unmittelbare Erkennen ist ein Innewerden und Wahrnehmen eigner Zustände und Veränderungen, zunächst des Leidens und Wirkens in der Selbsterregung und Freithätigkeit unserer Natur. Das mittelbare und abgeleitete Erkennen aber ist äusserlicher, ist auch auf Gegenstande und Ereignisse, die von uns verschieden und an sich uns fremd sind, gerichtet, im Grunde aber doch nichts anderes als die Ausbildung und Entwickelung der uns tief inwohnenden unmittel-

baren und ursprünglichen Erkenntniß. Diese Urkenntniß liegt jeder andern zu Grunde und bedingt ihre Möglichkeit, so zwar, daß das reflektive und diskursive Erkennen einerseits durch das Vonsichausgehen und anderseits durch das Insichrückkehren jener Urerkenntniß begründet wird. In ersterer Hinsicht erhält es dann den Schein einer apriorischen Subjektivität, in zweiter Beziehung aber den einer aposteriorischen Objektivität, da es doch an sich und in der That immer nur die sinnlichgeistige Spontaneität ist und bleibt, welche dort im Sinn als vorherrschende Empfänglichkeit der Anregung von aussen sich zukehrt, hier im Geiste als überwiegende Freithätigkeit die Rückwirkung von innen darstellt. Das menschliche Gemüth kennt also ausser sich selbst keine andere Realität, als die Ideen, und alle äussern und innern Gegenstände und Ereignisse nur durch Ideen, in welchen das Gemüth, wie die Sonne in ihren eignen zurückgeworfenen Lichtstralen und freischwebenden Brennpunkten sich selbst Subjekt und Objekt ist. Treffend und schön sagte daher schon Malebranche: „L'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil p. e., n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimément unie à notre ame, et c'est ce que j'appelle idée. Ainsi, que par ce mot idée je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque chose."

In dieser Ansicht, welche auf den ersten Blick den Menschen ganz vom übrigen All loszureissen, und in einer völligen Zusammenhangslosigkeit und Unabhängigkeit von allen Dingen abgeschieden in sich hinzustellen scheint, liegt allein die Erhaltung des geistigen Bandes und der wahren Identität mit Gott, der Natur und der Welt, weil die in sich identische menschliche Natur allein das Band ist, das den Menschen mit Gott und Welt

verbinden kann. Diese Ansicht ist daher auch das einzige und beste Mittel gegen den die Erkenntniß tödtenden Materialismus, der die Ideen nur für Bilder der Objekte hält, und wider den hohlen Formalismus, welcher die Ideen nur als gehaltleeren und für die Wirklichkeit bedeutungslosen Schein von einer isolirt für sich bestehenden Subjektivität ausgehen läßt.

Auf diesem Wege sind die Kantianer, wie um die Wirklichkeit der sinnlichen Welt, so auch um die Ueberzeugung von dem Dasein und Bestand der übersinnlichen, um den Glauben an die Realität der höchsten und heiligsten Ideen gekommen. Oder ist es nicht solch eine Verkennung der Natur der für ihre Realität in und durch sich selbst bürgenden Ideen, was Kant das überkluge, trostlose Gespenst des transzendentalen Scheins in die Philosophie einführen ließ? Jakob hat uns davon die deutlichste Beschreibung in folgender Stelle hinterlassen. „In unserer Vernunft liegen gewisse Grundregeln ihres Gebrauchs (dem Unbedingten nachzugehen), denen eine gewisse subjektive Nothwendigkeit anhängt, d. h. ohne welche sich unsere Vernunft gar nicht wirksam beweisen könnte. Nun geht hier eine sonst auch sehr gewöhnliche Illusion vor, daß wir nämlich jene subjektiven Grundsätze für objektive halten, und die subjektive Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung zu Gunsten des Verstandes für eine objektive Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich halten. Eine Illusion, welche die Natur dieses Subjekts selbst bewirkt, welche daher nothwendig ist, und die wir eben so wenig vermeiden können, als die, nach welcher uns die Sonne im Untergehen größer erscheint, als in der Mitte des Horizonts. Diese subjektiven Prinzipien bewirken also einen Schein, welcher transzendental heißt, weil es ein Schein ist, als ob eine reine Erkenntniß

übersinnlicher Gegenstände da wäre." Allein die sinnliche Erkenntniß ist durch die Natur des Objekts selbst so wenig bestimmt, als die übersinnliche nur durch subjektive Vorstellung. Die Objekte des Gemüths sind, wie gezeigt, immer nur die einen und selben, immer Ideen, und als solche auf allen Stufen und in allen Richtungen der Erkenntniß geistige Wesen, nicht nur Formen der Dinge oder des Denkens. Daher sind die Sinnesempfindungen wirklich nicht realer als die Geistesanschauungen, die jene zu diesen emporbildenden, und diese hinwieder jenen zu entwickelnden Urtheils- und Begriffs-Gedanken so wenig eigentlich material als blos formal.

Es ist sonderbar, aber doch erweislich, daß gerade der Hang nach Erkenntniß und der Drang nach Wahrheit und Gewißheit die Philosophen am meisten von der wahren und gewissen Erkenntniß abgeführt hat. Sie haben im ungezügelten, ausschweifenden Forschen nach Wahrheit und Gewißheit, das Erkennen selbst verloren und sind Spekulanten geworden. Da sie den Baum der Erkenntniß verschmähend geradezu die Frucht des mitten in Eden stehenden Lebensbaumes genießen wollten, hat ihr Vorwitz und Uebermuth mit dem Schlangensinn des Wortes: Eritis sicut dii scientes, sich an ihnen gerächt. Der Weg zur Natur der Dinge geht und führt nur durch die Erkenntniß, und in der Erkenntniß ist Alles nur Idee, Gedankending oder Gefühlsding, das Wahre wie das Falsche, und das Gewisse wie das Ungewisse. Nicht darin liegt der Unterschied zwischen beiden, daß etwa das eine materialer oder realer, das andere formaler oder idealer Beschaffenheit oder Art ist. Wie wäre dies möglich, da beiden Erkennen zu Grunde liegt, und Erkennen ein in sich bestehendes wesentliches Substrat vom Wahren und Falschen, vom Gewissen und

Ungewissen, eine auf sich beruhende, je nach Bedingungen und Umständen das eine oder andere aus sich hervorbringende lebendige Funktion ist!

Wahrheit und Gewißheit sind ein lebendiges gesundes Erzeugniß, Falschheit und Ungewißheit ein mehr todtes und krankhaftes Produkt des sich entwickelnden und fortbildenden Erkennens, oder der sich selbst messenden und richtenden Denkkraft. Die Gesundheit im Erkennen und Denken hat, wie jede andere Funktion, ihr Gefühl des Wohlseins, oder ihr Bewußtsein, und es ist doppelt, für das Wahre und Gewisse im Erkennen. Das Wesentliche und eigentlich Lebendige ist aber das Erkennen selbst, das wahr und falsch, gewiß und ungewiß sein kann. Von diesem Wesen und Leben zeugt auch der Irrthum und Zweifel, da die geistige Natur durch den einen und andern erkranken und genesen, der Wahrheit und Gewißheit sich annähern, oder von ihnen sich entfernen kann. Wahrheit und Gewißheit haben daher selbst auch ihre verschiedenen Arten und Grade, und der Baum der Erkenntniß ist das treueste Ebenbild von dem Baume des Lebens, so wie das Denken nichts anders als eine der Gewalt unsers höhern Selbstes unterworfene Naturkraft.

Die menschliche Natur ist also auch hier unser Richtpunkt und Leitstern; denn sie in jeder Sphäre erkannt und erklärt zu haben, ist überhaupt Alles, was vom Philosophen gefordert und geleistet werden kann, indem dem Lichte und der Kraft, die in ihr liegen, alle Welt durchsichtig und unterthan ist.

Die menschliche Natur ist, wie jede andere Natur in dem einen All, zunächst sich ihrer selbst bewußt und gewiß, und stimmt daher auch darin mit aller Natur, wie diese mit ihr überein. Sie übertrifft aber alle uns bekannte Natur an tiefer inniger Selbsterkenntniß und

Ueberzeugung, und ist insofern als die Offenbarerin und Gesetzgeberin aller übrigen Natur zu betrachten. Dem Menschen ist nur die Herrschaft über die Schöpfung verliehen, weil diese in ihm selbst zum Bewußtsein gelangt, und so wie er das Ebenbild Gottes ist, so ist jede Sphäre in ihm, und jedes Ding ausser ihm ein näheres oder ferneres Ebenbild seiner eignen Natur.

Es kann nun aber alle Natur, und muß vermöge ihrer Einrichtung, die sie in sich selbst inne wird und ausser sich offenbart, unter einem zweifachen Gesichtspunkte betrachtet werden, nämlich als Wesen (ens) oder organische Naturseite, und als Leben (vis) dynamische Naturseite. Daher entspringen in dem reflektiven und diskursiven Gedankensystem die Begriffe und Urtheile, als so viele entsprechende Wesensrichtungen und Lebensbewegungen des Erkennens. Alles Wesen und Leben hat aber eine und dieselbe Natur, welche sich zwar in jedem auf seine Weise, doch immer als gleiche Tendenz zur Ordnung und Folge offenbart. Daher entsteht in dem mittelbaren und abgeleiteten Erkennen die Analogie von organischer und die Induktion von dynamischer Seite, wie sie sich im Schließen und Folgern ausdrücken. Der Mensch erkennt das All durch das, was in seiner Natur gleich der Allnatur erscheint, so wie er die Natur im All insofern beherrscht, als sie seiner Natur entspricht. Das Verhältniß und die Beziehung von Natur und Natur beruht demnach darauf, daß Gleiches nur vom Gleichen erkannt und bestimmt wird. Dies also ist die Urordnung und das Grundgesetz des Erkennens, welche der Dichter so schön und wahr nach dem Sinn jenes alten Mystikers aussprach:

„Wär' nicht dein Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nicht erblicken.
Lebt nicht in dir des Gottes eigne Kraft,
Nie wird dich Göttliches entzücken."

Dieser tiefe und innige Naturverband, welcher allem ursprünglichen und unmittelbaren Erkennen zu Grunde liegt, besteht nun aber auch in aller mittelbaren und abgeleiteten Erkenntniß und ist ihr eigentliches Lebensprinzip, indem, wie gezeigt, dieses Erkennen auf jenem wesentlich beruht, und nur seine Ausbildung und Entwicklung ist. Ohne diese Voraussetzung giebt es keine Wahrheit und keine Gewißheit, denn Wahrheit und Gewißheit sind im mittelbaren und abgeleiteten Erkennen eben nichts anders, als was jene Identität in der unmittelbaren und ursprünglichen Erkenntniß ist, jene Einheit und Urheit, in welcher alles Begreifen und Urtheilen, alles Schliessen und Folgern seine absolute Materialität und Objektivität hat, wodurch allein dem alle Erkenntniß zerstörenden Formalismus und Subjektivismus der auf gleich thörichte und verkehrte Weise mit ihrer kritischen Antinomien die voraussetzungslose Einheit und Urheit vernichtenden, oder mit Fortbewegung ihrer Dialektik selbe zu erschaffen bemühten Speculation ein Ende gemacht, und die jetzt wegen Abstrusheit solcher Philosophie immer mehr und mehr geistloser Empirie überantwortete Physik in allen Wissenschaften durch gesunde und natürliche Sühnung der wechselweise verbildeten und einander gegenseitig aufgeopferten Ontologie und Logik wieder mit einer lebendigen und fruchtbaren Metaphysik verbunden werden kann.

Der metaphysische Hauptgrundsatz der Erkenntniß, der Grundsatz des Gleichseins der Natur in allem Wesen und Leben mit der göttlichen Einheit und Urheit im All, wird er in die wahre Logik, nämlich in die Physik und Metaphysik vermittelnde, so wie die alte getrennte Wesenlehre und Formenlehre wieder verbindende Ontologik übertragen, lautet so, wie er längst

kurz und bündig ist ausgesprochen worden: Quidquid ex naturali rationis lumine et instinctu judicamus, non potest non esse verum; et quidquid per ideam claram et distinctam cognoscitur, id de ea re certissime enuntiari potest. Dieser Grundsatz ist nämlich auf das natürliche Vertrauen und die gesunde Zuversicht jeder sich bewußten, erkennenden Natur zu sich selbst gebaut, welche ihr das Gefühl oder das Bewußtsein von Wahrheit und Gewißheit giebt, gleichsam wie von der Integrität ihres Wesens und der Gesundheit ihres Lebens, insofern das System und der Prozeß ihres Fühlens und Denkens sich in Harmonie mit ihrer Basis und ihrem Prinzip erweiset. Demnach kann als Merkmal und Bürgschaft der Wahrheit und Gewißheit nichts anders angenommen werden, als die Uebereinstimmung und Folgerichtigkeit des Wesens und Lebens der Erkenntniß in Bezug auf seine eigene innigste Natur.

Was sich nun in dem geistigen Wesen und Leben des Menschen mit unbestreitbarer Evidenz als eigentliche alles Sinnen und Denken beherrschende Naturnothwendigkeit ankündet, das sind die zwei Richtungen und Bewegungen des menschlichen Geistes selbst, deren eine wir von Seite des Erkennens, der Vernunft und des Verstandes, die andere von Seite des Thätigseins, der Freiheit und des Willens dargestellt finden. Daher entspringen die zwei ersten und höchsten, wesentlichsten und lebendigsten Kategorien und Archinomien, wofür die der Substantialität und die der Causalität nämlich die im ursprünglichen und unmittelbaren Erkennen sich geltend machenden Ideen des Gegensatzes von Substanz und Akzidenz, und der Wechselwirkung von Ursach und Wirkung, anzunehmen sind, indem der Mensch sich Alles, was erscheint, im Verhältniß zu einer

Grundlage, und Alles, was geschieht, in Beziehung auf eine Ursache denken und vorstellen muß.

Da nun aber diese Grundverhältnisse und Urbeziehungen, in welchen sich die Harmonie vom Subjektiven und Objektiven am auffallendsten darstellt, um der Einseitigkeit und Verzogenheit willen, in welche sie von dem blos reflektiven und diskursiven Erkennen oft versetzt worden sind, von der Spekulation, die das Kind mit dem Bade auszuschütten pflegt, so schnöde besonders von Hume und Kant sind herab und hintan gesetzt worden, so sei es uns erlaubt, hier entgegengesetzte Stimmen anzuführen.

Der tiefsinnigsten deutschen Philosophen Einer, Tetens, sagt: „Die Unentbehrlichkeit einer ideellen Ursache zu der ideellen Wirkung in uns wird auf die objektive Existenz der Dinge ausser uns übertragen. So wie in uns der Gedanke, ein unwirklich gewesenes Ding sei zur Existenz gekommen, seinen psychologischen Grund haben muß, der von der Wirkung hervorgeht, und also im Verstand ein subjektiver Grund a priori ist, so muß auch jedes solches Objekt ausser dem Verstand seinen objektivischen Grund a priori haben, von dem es abhängt. Hier geschieht eine Substitution des Objektivischen, welche überhaupt der Grund ist, warum wir Dasjenige den Dingen ausser uns beilegen, was wir in ihren Ideen in uns erkennen. Das objektive Entstehen der Dinge wird als so etwas angesehen, mit dem es sich auf dieselbe Art verhält, wie mit der Vorstellung davon in uns. Diese Betrachtung führt daher auf den Schlußsatz: Es gehöre zu den natürlichen nothwendigen Denkarten, sich ein entstehendes Ding als ein verursachtes von einem andern vorzustellen, oder zu einem Dinge, welches wird, sich eine Ursache hinzuzudenken, von der es hervorgebracht wird.“

Nicht sehr abweichend von dieser Ansicht erklärte sich der denkende **Flatt**: „Wir sind genöthigt, mit gewissen Wahrnehmungen des Sinnes den Begriff von Abhängigkeit und Bestimmung des Einen durch das Andere zu verbinden; und wir sind durch ein Gefühl dazu genöthigt, das sich unwiderstehlich jedem Menschen aufdringt, und nothwendig bei allen der Rationalität und Moralität fähigen Menschen findet. Wir sind genöthigt, gewisse Erfolge als abhängig von unserm Willen oder unserer Thätigkeit zu betrachten, und dies ist mit dem Grundgesetz der Sittlichkeit so fest verflochten, daß dies mit jenem nothwendig verschwinden muß. Wir müssen also den Begriff von Realgrund als real anerkennen, und der Causalität, die wir uns, also wahrhaft wirklichen Dingen oder Dingen an sich, zuzuschreiben genöthigt sind, nicht nur empirische, sondern auch transcendentale Gültigkeit beilegen."

Aus ebendemselben Grunde, der von **Tetens** und **Flatt** trefflich ist angedeutet worden, wird es auch einleuchtend, wie der Mensch zu jeder Erscheinung, die von aussen als ein Mannichfaltiges in seine Sinne tritt, eine Einheit, zu den Beschaffenheiten und Eigenschaften der Dinge ein Substrat oder ein Ding an sich, zu den Formen ein Wesen sich hinzudenken müsse, wie hiermit die Erkenntniß von Accidenzien immer die Annahme von Substanzen erheische, und das Substanzverhältniß nicht weniger als das Causalverhältniß in Naturnothwendigkeit gegründet sei. So wie nämlich der Mensch in seiner eigenen Thätigkeit Wirkungen aus einer Ursache hervorgehen sieht, so sieht er in seinem Bewußtsein aus der Erscheinung sich das Wesen entwickeln, und wenn auch die Verhältnisse und Beziehungen von Substrat und Attribut, von Ursache und Wirkung erst aus dem mittelbaren und abgeleiteten Erkennen hervorgehen, so geht

doch im Gefühl unmittelbar und ursprünglich dieser Distinktion und Abstraktion die Anerkennung einer den Sinnen entrückten Grundlage und Ursache der Dinge vor, und entwickelt sich eben erst aus diesem durch Eindrücke und Anregungen von aussen mittelst der reflektiven und diskursiven Erkenntniß zur klaren und lichten Geistesidee, welche in Substanzialität und Causalität nur ein Gegenverhältniß des Unendlichen und Endlichen in dem Raum, und eine Wechselbeziehung des Unbedingten und Bedingten in der Zeit sieht, und erkennt, wie die Erscheinung in der Aussenwelt und die Offenbarung in der Innenwelt auf einem und demselben Grunde beruht.

Den Deduktionsweisen von Tetens und Flatt könnte zwar immer noch der Einwurf gemacht werden: sie hätten von dem Substanz- und Causalverhältniß nur die subjektiv logische Gültigkeit erwiesen, und durch sie seien noch keineswegs die skeptischen und kritischen, die ontische oder objektive Gültigkeit bestreitenden, Ansichten von Hume und Kant widerlegt worden; sie stünden vielmehr einem Beattie und Lossius, die sich immer nur auf den Instinkt der gesunden Vernunft zu berufen wußten, so nahe, daß am Ende sie selbst für ihre Gegner sprechend alle Vernunfterkenntniß nur für subjektivisch erklärten. Wenn man nun auch dieses ohne weiters zugeben will, so haben wir uns über die mit einer blos formalen Logik im Gegensatz stehende materialistische Ontologik erhebend bereits von den verschiedensten Seiten die Wahrheit ins Licht gesetzt, daß der Mensch eben so wenig von der Welt, als die Welt vom Menschen abhängig und bedingt ist, und dargethan, daß beide, vermöge und mittelst der in ihrer göttlichen Urheit identischen Natur, eines Lebens und eines Wesens theilhaftig sind. Die unverletzte gesunde Geisteskraft im Menschen

weiß daher auch nichts von blos formaler oder materialer Wahrheit und Gewißheit, die nur Phänomene und Symptome krankhafter oder tödtlicher Zersetzung sind, sondern ist so genaturt, daß sie zwar nicht von selbst und nur aus sich ohne Anregung und Einwirkung der Aussenwelt den Gegenständen und Ereignissen entsprechende Erscheinungen hervorbringen, auch nicht sich selbst ausbilden kann, einmal aber erwachsen und erstarkt vermöge ihrer innern, nun selbstständig gewordenen Selbsterregung noch weit mehr vermag, nämlich gerade so, wie die ihr nur in äusserlicher Trennung gegenüberstehende Naturkraft, die mit ihr aus einer Quelle hervorgegangen, nach denselben Gesetzen zu wirken, und in sich dieselben Gebilde in ähnlichen Prozessen hervorzubringen. Dies ist die natürliche menschliche Ansicht der Erkenntniß, welche sie auch wieder in ihrer philosophischen Bewußtwerdung von sich selbst gewinnen muß.

Einzig und allein, wenn der menschliche Geist sich als Schöpfer in seinen eigenen Schöpfungen, oder diese in sich als Erzeugnisse seines Wesens und Lebens verkennt, können sie, doch gleich irrig und falsch, als von innen angeboren angesehen, oder für von aussen eingepflanzt gehalten werden.

Auf diese Weise zeigt sich die objektive Gültigkeit des mit dem ersten Bewußtsein im Menschen erwachenden Sinnes und diesem schon vorhergehenden Triebes, alle Erscheinungen und Ereignisse in Welt und Natur überhaupt sich subjektiv und aprioriscḥ aus dem logischen Verhältnisse einerseits von Ding und Merkmal, oder Subjekt und Prädikat, und andererseits von Grund und Folge, oder Ratio und Rationatum zu erklären. Der Mensch findet nämlich, je mehr von physischer Seite oder objektiv und aposteriorisch in ontischer Beziehung die Selbstentwickelung seines Geistes angeregt und be-

thätigt wird, daß ihm, in einem die Schranken der Sinnlichkeit übersteigenden, und auf übersinnlichen Gründen beruhenden, unmittelbaren Verkehr stehend, die Kraft verliehen ist, in seiner eigenen Natur das Wesen und Leben der Dinge sowohl von innen in sich vorzubilden, als von aussen in sich abzuspiegeln, durch einen dem Organismus und Lebensprozeß der Dinge entsprechenden Reflex und Diskurs seines mittelbaren und abgeleiteten Erkennens, daher in ihm das ganze Begriffssystem der den Substanzen und Accidenzen so vollkommen entsprechenden Reihe der Subjekte und Prädikate, und der stete Urtheilsprozeß der mit dem Flusse der Ursachen und Wirkungen so innig einstimmenden Gründe und Folgen.

Die Begriffs- und Urtheilsideen, die einerseits als den ausser uns liegenden Substanzen und Accidenzen entsprechende Subjekte und Prädikate, und andererseits als mit den an uns vorübergehenden Ursachen und Wirkungen einstimmige Gründe und Folgen in unserm Innern erscheinen, so wie die durch die Sinnlichkeit sich unmittelbar auf die Eindrücke und Anregungen von aussen sich beziehenden Vorstellungen, und endlich selbst auch die von innen sich entwickelnden reinen und freien geistigen Anschauungen, oder die Ideen, welche über die Erscheinung, und den Reflex und Diskurs ihrer Erklärung erhaben den Dingen an sich entsprechen, sind sämmtlich nichts anders, als eine durch einen feststehenden Organismus und gesetzmäßigen Lebensprozeß der Erkenntniß begründete Metempsychose, eine Reihenfolge von sich selbst anschaubaren Gestaltungen und Umwandlungen unserer Seele, welche gleichsam, je innerlicher und gesteigerter sie in sich selbst wird, um so mehr ins Innere und Höhere der Natur eindringt. Es ist eben nichts anders, als jene Gestaltungen und Umwandlungen

der Seele in und aus ihrem eigenen Wesen und Leben, was der menschliche Geist — ein sich selbst leuchtendes und schauendes göttliches Licht! — in der Natur seiner Seele erkennt, und was im weitesten Sinne Idee genannt wird, aber nicht, wie der trügerische Name sagt, ein bloßes Bild ist, sondern wesentliche und lebendige Identität idealer Realität und realer Idealität. „Etre et connoître, sagt Massias höchst treffend, sont une seule et même chose pour l'intelligence; car l'intelligence, qui cesseroit de connoître, cesseroit d'être."

Nach dieser Ansicht fällt daher auch der nur aus falscher Voraussetzung der Trennung, als ob das lebendige Sein und wesentliche Erkennen ausser einander lägen, entstandene Versuch, Harmonie oder Identität zwischen ein erkenntnißloses Sein und ein wesenloses Erkennen zu bringen, als die Natur der Erkenntniß ganz mißverstehend und völlig unnöthig weg, ohne daß deswegen unser Erkennen ein blos subjektives oder nur formales wird, wozu es nur ein Ich machen kann, das einem objektiven und materialen Sein gegenüber gestellt wird. Dieser Ansicht muß auch jene Atomistik und jener Stabilismus weichen, welche die eine erkennende Seele in verschiedene für sich stehende und wirkende Vermögen zerlegend am Ende genöthigt waren, die Wahrheit und Gewißheit der Erkenniß nur in der einen zu suchen, und andere zu bloßen Lug- und Trugquellen des eiteln Scheins und Irrthums zu entwürdigen, weil sie nicht eingesehen, wie die Vollendung der menschlichen Erkenntniß selbst durch den Gegensatz dieser Theilganzen und die Wechselwirkung ihrer Funktionen bedingt, nur in der Gesammtheit ihrer Ausbildung und der Stetigkeit ihrer Entwickelung zu Wahrheit und Gewißheit führen kann. Einsichtsvoll hat Ancillon dies angedeutet: „L'incrédulité et l'ignorance seroit bien rare,

si l'homme tout entier jugeoit de la verité; mais ordinairement il établit pour juge une seule de ses facultés, et cette faculté est l'esprit, qui ne saisit jamais que des rapports."

Mit dieser Zersplitterung des einen Gemüthes in Vermögen ist die Stillstellung der geistigen Thätigkeit nicht nur in einzelnen Akten, sondern in ihrem ganzen freien Prozesse durch Effekte und Produkte desselben nahe verwandt. Man wähnt, in einem Systeme von fixen Gedanken durch logische Austrocknung und dialektische Pressung eine Art von Herbarium vivum des menschlichen Geistes bereiten zu können, oder bemüht sich gar, die Philosophie einer sophistischen Dogmatik, gleichsam einer peinlichen Kopfgerichtsordnung zu unterwerfen. Die Gedanken, als Begriffe, Urtheile und Schlüsse sind nur Effekte und Produkte ihnen zu Grunde liegender wesentlicher und lebendiger Erkenntnisse, und dienen selbst nur zur Entwickelung des Ursprünglichen und Unmittelbaren im Erkennen. Was man aber Verstandesformen und Denkgesetze genannt hat, sind wirklich nur die Residua und Capita mortua dieser Erzeugnisse, nur die letzten Resultate einer bis aufs Aeusserste getriebenen Abstraktion, welche sich selbst täuscht und äfft, indem sie auf diesem Wege den Gründen und Quellen der Erkenntniß näher zu kommen wähnt. Daher die Truglehre der Schule, welcher Alles um so geistiger, wesentlicher und lebendiger erscheint, je geistloser, nichtiger und todter es ist.

Das Raisonnement, dieses Denkspiel mittelst Reflex und Diskurs, ist selbst nur eine Resonanz aus der ächten Erkenntnißwelt, nur das Spectrum von dem eigentlichen Sonnenbild des Geistes; in ihm sind die Lichttöne und die Schallstrahlen alle zerstreut und verzogen. Da stehen die Sinnlichkeit und die Vernunft einander gegenüber,

wie die zwei eifersüchtigen Propheten Micheas und Zedekias, von welchen jeder, den andern Lügen strafend, allein wahrsagen will, und sich wundert, wie doch der Geist Gottes durch ihn hindurch zum andern gekommen. Zwischen ihnen steht der Verstand, das Thier Bileam's, das ohne fremden Logos auch durch Schläge weder zum Reden noch zum Schweigen zu bringen ist. So wahr ist es, was Parazelsus sagte: „Der Spiritus macht einzig und allein das Spirituale in Allem."

Die menschliche Seele wurzelt erst lange und tief in den untersinnlichen Gründen, und treibt erst ahnungsvoll und sehnsüchtig, in jungen, frischen Keimen alles Kommende schon verheißend, ihre Augen und Sprossen auf die Oberfläche der Erde, dem sinnlichen Luftkreise und Tageslichte zu, von dem sie nun erleuchtet und befruchtet mit bis jetzt noch ungeborenen, daher neuscheinenden Kräften ihre Knospen entfaltet, und ihre Blüthen lebenslustig der Sinnenwelt aufschließt. Hier nun, sich selbst zugewandt, zieht sie all ihre Fülle und Kraft zusammen, und treibt sie in Früchte auf, die, von höherer Schwere gezogen, im Schoos des Uebersinnlichen sich wieder rückwärts neigen, und endlich gereift ihre Saamen in eine neue, innere Welt ausstreuen. Das Leben der Seele ist also eine zweckmäßige Selbstentwickelung, so wie ihr Wesen seine selbstständige Ausbildung hat, und beide heben tiefer an, und reichen weiter, als nur ihre gemeine und gewöhnliche Offenbarung in der Erscheinung und Reflexion sich erstreckt.

Die Sinnlichkeit und die Vernunft, Erfahrung und Verstand sind es, mit deren Regionen sich schon der Horizont des jetzigen philosophischen Tages abschließt; es sind dies aber selbst nur noch mittelbare Erkenntnißweisen, da die Sinnlichkeit all die noch unergründeten Tiefen der Gefühlserkenntniß, aus welcher die Erfahrung

erst erwächst, vor sich hat, so wie die Vernunft eigentlich erst aufhört, Verstand zu sein, und anfängt, in den höhern, durch ihren Namen angedeuteten Sinn aufzugehen, wenn sie ihr Gesicht von der Erde zum Himmel wendet, und ihren an sich dunkeln Körper durch die Strahlen von dem im eigenen Lichte leuchtenden Geiste des menschlichen Gemüthes durchdringen läßt. Sinnlichkeit und Vernunft sind nur die zwei Grenzen, welche die mittlere Erkenntnißsphäre von der über sie hinausliegenden Oberwelt und Unterwelt im Menschen abscheiden. Die Vernunft, mit welcher alle Erfahrung gemacht wird, und die Erfahrung, ohne welche keine Vernunft erwachst, gehören noch beide der mittlern Erkenntnißsphäre an. Sie sind das von einander untrennbare Apriori und Aposteriori, wovon man noch immer den ächten Gegensatz und die stete Wechselwirkung verkennend das eine dem andern wechselweise vorgezogen und übergeordnet, und daher einseitig den Rationalismus oder die Empirie zum Grundstein und Quellpunkt menschlicher Erkenntniß gemacht hat.

Allein es gibt auch keinen Geist ohne Sinn, und keinen Sinn ohne Geist, und da die Vernunft vom Geiste, und die Erfahrung vom Sinn ausgeht, so kann die Vernunft als Geist der Erfahrung und die Erfahrung als Sinn der Vernunft angesehen werden. Es ist daher auch ein ganz eitler Streit, ob diese oder jene Art von Erkenntniß aus der Vernunft, oder aus der Erfahrung stamme, oder ob sie apriorischen oder aposteriorischen Ursprungs sei? Erfahrung und Vernunft sind überhaupt nicht Quellen der Erkenntniß, sondern nur Bildungswerkzeuge derselben, und zwar so, daß die eine ohne die andere, wie nicht bestehen, noch viel weniger eine Erkenntniß zu erzeugen vermag. Alle mittelbare und abgeleitete Erkenntniß, und dies ist die ganze Ge-

dankenwelt, ist als solche ein Erzeugniß von der Wechselwirkung der zwei Kräfte, wovon die eine den Sinn auf den Geist, die andere den Geist auf den Sinn bezieht, und so im Einklang die sinnlichgeistige Erkenntniß bildet, welche nur an ihren zwei äussersten Endpunkten aufgefaßt, und in Abstraktion von der entgegengesetzten festgehalten rein sinnlich, oder rein geistig zu sein scheint. Demzufolge machen wir nicht nur etwa, wie von mehr als einer philosophischen Schule längst geschehen, das Connubium Rationis et Experientiæ geltend, sondern behaupten die Untrennbarkeit der zwei ihnen beiderseits zu Grunde liegenden Prinzipien, so daß Vernunft- und Erfahrungserkenntniß uns aus denselben Faktoren, nur mit gegenseitigem Uebergewichte, hervorgehen. Diese bis jetzt noch allgemein herrschende Verkennung des Doppel- und Wechselverhältnisses, welche auf die Lehre von zwei Erkenntnißquellen gebaut ist, und innigst mit der Trennung von dem Erkennen und dem Sein zusammenhängt, ist die Ursache, warum die Philosophie in roher Empirie unterging, oder in eitlem Rationalismus sich verflüchtigte, indem der Empiriker im Festhalten seiner sichern Erfahrung, der Speculant aber im Ausspinnen aus seiner reinen Vernunft der eigentliche Philosoph zu sein glaubte. Dadurch schnitten sich denn aber auch beide Theil den Weg ab, der den einen durch Fortschreiten, den andern durch Zurückgehen aus dem Labyrinthe der Reflexion hinaus zur unmittelbaren Erkenntniß hätte führen können. Schon war ja das Aposteriori mit der reinen Sinnesempfindung, das Apriori mit der Geistesanschauung verwechselt, und jenes an die Stelle der niedern, dieses an die der höhern über sich selbst hinausgehenden Beziehung des mittelbaren Erkennens gesetzt worden.

Es hat das reflektive und diskursive Erkennen ausser

diesem Doppel- und Wechselverhältniß seiner Faktoren aber durch diese noch eine andere, und zwar auch wieder zweifache Beziehung, nämlich durch das Apriori in der Sinnesferne und Geistesnähe auf das Unendliche und Unbedingte, und in der Geistesferne und Sinnesnähe durch das Aposteriori auf das Bedingte und Endliche. Da nun aber die logische Abstraktion in dem Maaße von dem Endlichen und Bedingten wie die logische Concretion von dem Unendlichen und Unbedingten abführt, die wesentliche und lebendige Natur in allen Dingen aber in der Identität des Endlichen und Bedingten mit dem Unendlichen und Unbedingten, oder in Individualität besteht, so zeigt es sich, daß auch hier nur in der Verbindung der Gegensätze und Vereinung der Wechselwirkung eine wahre, gewisse und fruchtbare Erkenntniß zu erlangen ist.

Diese vier Sphären und ihre Funktionen sind es nun, welche zusammen das organische Ganze ausmachen, und den Lebensprozeß der Denkkraft darstellen. Was man Verstandsformen und Denkgesetze genannt hat, und als solche geltend machen wollte, sind eben nur Abstraktionen von einzelnen Erscheinungen und Bewegungen, welche man in diesem Ganzen isolirt inne geworden und wahrgenommen. Daher die Ungleichheit und der Widerspruch, welcher sich in der Aufstellung von Kategorien und in der Würdigung der Archinomien zeigt. Es lassen sich hiebei vorzüglich drei Standpunkte unterscheiden, aus welchen die Abweichungen erklärt werden mögen. Der ontologische geht vorzugsweise auf die Einflüsse und Einwirkungen von aussen zurück, der psychologische hält sich besonders an die innern Fähigkeiten und Vermögen der Seele, der logische fast die im Gegensatze und der Wechselwirkung der zwei einseitigen Faktoren erzeugten Effekte und Produkte auf. Es läßt

sich ein diesem letztern entgegengesetzter und über die zwei erstern erhabener, darum mehr umfassender und eindringender Gesichtspunkt denken, es ist der, welchen wir nun als den des psychischen Physiologen bezeichnen, in unserer ganzen bisherigen Erörterung zu verfolgen bemüht waren, und noch vollends durchzuführen trachten werden.

Aus der Natur des menschlichen Geistes haben wir den Hauptgrundsatz der Identität mit sich selbst, und der Homogeneität mit dem All der Dinge hergeleitet, so wie als wesentlich und lebendig des Menschen Geist innwohnend, und mit Naturnothwendigkeit sich äussernd die Substanzialität und Causalität nachgewiesen; dies die vier Archinomien und Categorien des unmittelbaren und ursprünglichen Erkennens.

Da nun durch dieses Erkennen, keineswegs durch irgend ein ausser ihm liegendes, oder in ihm unterschiedenes Subjekt und Objekt das mittelbare und abgeleitete Erkennen durchaus begründet und bestimmt ist, so kehren in ihm dieselben Kategorien und Archinomien wieder, nur in der Eigenthümlichkeit seines Reflexes und Diskurses, und so ist eine wissenschaftliche Ansicht gewonnen, welche die Data und Fakta der Logik in organische und dynamische Verbindung bringt, und den Formen und Regeln ihren natürlichen Zusammenhang, und diesem gemäß Bedeutung und Anwendung gibt.

Das eigentliche Wesen und Leben der mittlern Erkenntnißsphäre, der vollkommene Reflex und vollendete Diskurs, ist im Schliessen und Folgern dargestellt. Der Mittelpunkt und Lebensquell alles Raisonnements versinnlicht sich in dem Syllogismus. Der Syllogismus ist der Inbegriff aller Richtungen und Bewegungen des mittelbaren und abgeleiteten Erkennens. Nach einer etwas paradoxen aber doch sinnreichen Bemerkung des

Verfassers der Andeutungen zu einem Entwurf der Psychologie, Auerbacher, liegt das Schliessen und Folgern dem Begreifen und Urtheilen zu Grunde und geht ihm vor. Es ist dies insofern richtig und wahr, als damit ins klare lichte Bewußtsein gerufene, für sich stehende und entwickelte Begriffe und Urtheile gemeint sind, und unter Schliessen und Folgern das noch immer zu sehr hintangesetzte analoge und induktive verstanden wird. In Allem erscheint das organische Ganze vor den einzelnen Gebilden, und der dynamische Prozeß vor den besondern Funktionen. So ists auch mit der Sprache; das Kind spricht ganze Sätze und Worte, ehe es von Sylben was weiß, und Buchstaben oder Stimmlaute kennt. Der in der Reflexion befangene Mensch ist aber gewöhnt, was er als Anfang oder Ende der Dinge gefunden, für ihre Elemente zu betrachten, und in seiner Allverrücktheit, welche aber ihrer Convenienz und Consequenz wegen oft auch den Philosophen nicht bemerkbar wird, das Leben aus dem Tode, das Sein aus dem Nichts hervorgehen zu lassen.

Keppler hat geistreich die Astrologie eine thörigte Tochter einer weisen Mutter, der Astronomie, genannt. Will man die Syllogistik, jene formelle Schlußtechnik, wie sie sich besonders bei ihrer Ueberschätzung und Ueberbildung im Mittelalter gestaltet hat, auch für solch eine thörichte Tochter erklären, so bleibt das eigentliche Wesen des Schliessens und Folgerns, als natürlicher Gang der menschlichen Seele im Denken, wovon die Syllogistik oder Schlußtechnik eben nur das losgerissene und mißhandelte Phänomen ist, in unsern Augen noch viel mehr als die Astronomie eine weise Mutter. Erst durch die Form und den Gang des Raisonnements, wovon der Syllogismus freilich nur eine Art von Symbolik ist, kommt Einheit und Stetigkeit, Ordnung und Folge in

das Denken. Die Natur weiß selbst nichts von Begriffen und Urtheilen, welche aus eigenthümlicher Kraft entspringen, und für sich abgesondert bestehen, indem das Begreifen und Urtheilen selbst nur zwei einander gegenseitig und wechselsweise fordernde Funktionen in einem und demselben Prozesse sind, in welchem sie nach unserer bereits angedeuteten und in der Logik weiter auszuführenden Ansicht, von der einen Seite mehr das objektive und anregende, von der andern hingegen mehr das subjektive und rückwirkende Moment des Erkennens geltend macht, und die sinnliche Vorstellung und geistige Wahrnehmung mit einander vermittelt.

Das Schließen und Folgern muß demnach als die Centralfunktion des Denkens, welche die Stelle der Gesammtheit und Vollendung des mittelbaren Erkennens vertritt und vergegenwärtigt, angesehen werden. Kant und all seine Nachfolger haben selbst, wiewohl unbewußt und unwillkürlich, der Wichtigkeit und Vorzüglichkeit dieser Funktion das sprechendste Zeugniß gegeben, indem sie nur eine Kategorie aufzustellen im Stande waren, welche auf die Vernunftschlüsse sich anwendbar zeigte, sie zu befassen und zu ordnen vermochte. Es ist dies die Kategorie der Relation, die erste und höchste, und in ihrer Art einzige, welche alle übrigen in sich enthält. Alles ist Relation in der Intelligenz, denn nur durch Relation ist Alles intelligibel. Mit dem einen ihrer Glieder, mit der Disjunktion, schließt sie sich an das Substanzverhältniß, mit dem andern, mit der Hypothese, an das Causalverhältniß, und offenbart in der einen Richtung, in der zum Begreifen, das Prinzip der Uebereinstimmung, in der andern, in der zum Urtheilen, das Prinzip der Folgerichtigkeit, welche Kategorie und Archinomie wir daher ganz aus der Reihe der übrigen hervorzuheben, und als die der Identität und Absolut-

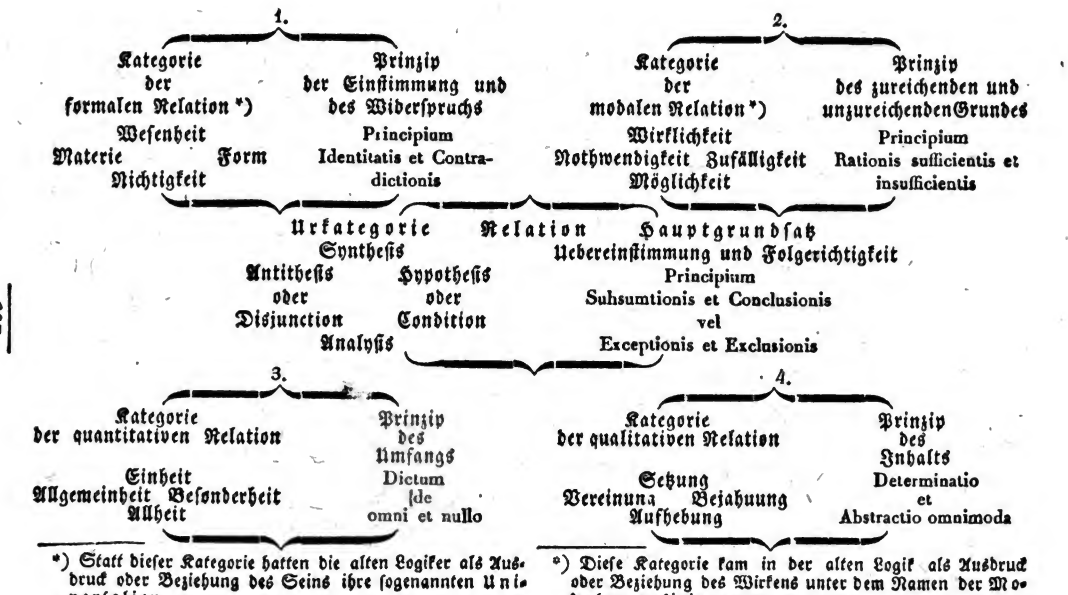
heit zu bezeichnen vorschlagen, indem in ihr all das mittelbare Erkennen durch Beziehung auf das unmittelbare seine sowohl materiale als formale Wahrheit, und seine sowohl constitutive als regulative Gültigkeit erhält.

Wird nun aber diese Kategorie der Klasse der übrigen entzogen, so tritt ein Mißverhältniß ein, und es zeigt sich die Kategorie der Modalität, welche nach Kant für die Zwillingsschwester der Relation galt, niemals aber mit ihr recht fortkommen konnte, von Vielen ganz war verstoßen worden, wie z. B. von Klein, nun ganz vereinsamt. Quantität und Qualität bestehen seit uralter Zeit nebeneinander und entsprechen sich, nach unserer Ansicht, wie Begriff und Urtheil, sind auch von Kant unter dem Namen der mathematischen Kategorien den beiden erstern, die er dynamische nannte, entgegengesetzt worden.

Wenn es nun hier wirklich darum zu thun ist, was Lebendiges zu erkennen und beschreiben, und die chemische Encheiresis Naturae, die den Geist ausgetrieben und die Theile uns in der Hand gelassen, wieder gut zu machen, so müssen wir das verlorne, oder nicht entdeckte geistige Band aufzufinden suchen. Es läßt sich übrigens, ohne ungerecht zu sein, nicht verkennen, daß schon Kant dies Ziel verfolgte, und zu dessen Erreichung einen bedeutendern Schritt gethan, als irgend Jemand vor, oder nach ihm. Dafür scheint uns die großsinnige Reduktion der Kategorien auf viere, und vorzüglich die Unterscheidung derselben in dynamische und mathematische zu sprechen. So wenig nun diese Unterscheidung bisher beachtet worden, so glauben wir doch, daß darin eine tiefe, wenn auch nicht ganz verstandene Ahnung des gesuchten organischen Lebensverhältnisses liege. Mathemathisch bezeichnet ganz richtig den Karakter der zwei Kategorien Quantität und Qua-

lität, nämlich ihre vorwaltende Beziehung auf Endliches und Bedingtes in Raum und Zeit. Mehr andeutend als treffend ist der Name: dynamische Kategorien, und dürfte wohl jetzt aus dem richtigen Gegensatze zu den mathematischen als die vorherrschende metaphysische Richtung oder als die Richtung aufs Unendliche und Unbedingte bestimmt werden.

Da wir nun aber durch die Centralisirung der Relation, und ihre Darstellung als Urkategorie, die sich nur mittelst der Tetradik in der nachgewiesenen Doppelbeziehung allseitig entwickelt, oder, wenn man lieber will, alle vier Richtungen in sich aufnimmt, so muß das dadurch entstandene Mißverhältniß aufgehoben und der eigentliche Gegensatz zur Modalität aufgefunden werden. Modalität ist die Relation in der Sphäre der Causalität, der Gegensatz von ihr kann also nur in der Sphäre der Substanzialität liegen, und muß ein Verhältniß sein, das wir am schicklichsten mit dem Namen der Formalität bezeichnen zu können glauben. Demnach werden die Verhältnisse des mittelbaren und abgeleiteten Erkennens, welche man als logische Formen und Regeln auffassen kann, die in seiner Sphäre die Kategorien und Archinomien des unmittelbaren und ursprünglichen Erkennens offenbaren und verwirklichen, in ihrem organischen Zusammenhange und in ihrer dynamischen Wechselbeziehung durch folgende Tafel zur leichtern Uebersicht darstellbar sein:



*) Statt dieser Kategorie hatten die alten Logiker als Ausdruck oder Beziehung des Seins ihre sogenannten Universalien.

*) Diese Kategorie kam in der alten Logik als Ausdruck oder Beziehung des Wirkens unter dem Namen der Modalpropositionen vor.

Wir halten es für unnöthig, dieses Schema näher zu beleuchten oder das Neue und von den Ansichten Anderer Abweichende dieser Constructionsweise zum voraus in Schutz zu nehmen, da die Begründung derselben und somit auch der Schlüssel zu ihrem Verständniß in den vorhergehenden Erörterungen liegt; nur darauf wollen wir noch aufmerksam machen, daß hier die Unterabtheilungen der Kategorien, welche Kant Prädikabilien nannte, und nach dem Schema einer in der Indifferenz ihrer zwei Gegensätze sich selbst aufhebenden Triplicität ordnete, nun hier mit dem berichtigten Typus der Kategorien durch die Tetraktys, welche durch den doppelten Gegensatz und dessen Wechselwirkung die immer über sich selbst hinaus zu Höherm führende Lebensbewegung des Alls nach dem Urgesetz der Reflexion und Inversion darstellt, in Einklang gebracht ist.

Es hat demnach auch das mittelbare und abgeleitete Erkennen an sich nur eine Ordnung und nur ein Gesetz, wie das unmittelbare und ursprüngliche, und diese Ordnungen und Gesetze sind keine andern, als die des Wesens und Lebens der Natur im All überhaupt. Daher zeigt es sich auch ganz gleichgültig, wenn nur diese Ordnung und dies Gesetz beobachtet und befolgt wird, was für ein Subjekt denke, und welch ein Objekt gedacht werde, das Resultat wird überall und allezeit dasselbe, Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß sein, worin die Subjekte und Objekte, sowohl unter sich, als mit einander, endlos und ewig zusammentreffen; denn das Göttliche ist in ihnen allen das geistige Band, unvergänglich und rastlos sich entwickelnd und fortbildend.

So hoch und hehr aber die Erscheinungen des mittelbaren Erkennens im menschlichen Dasein und Wandel gestellt sind, so stehen sie als Erzeugnisse der nach aussen gerichteten Selbstthätigkeit zu der tiefer waltenden, sie

begründenden und innerlich zu den höhern Produkten der Ideen und Ideale fortbildenden Naturkraft des Geistes noch in einem äussern und untergeordneten Verhältniß. Sie gleichen insofern jenen Nebenprodukten, welche im allumfassenden chemischen Prozesse beim Suchen des Steins der Weisen ungesucht und dem Scheine nach zufällig entspringen. Tief und innerlich, während Martha nach aussen gerichtet, das Hof- und Hauswesen der Welt kummerhaft, viel sich zu schaffen machend besorgt, sitzt das beste Theil sich wählend und mit der Nahrung und Pflege eines höhern Lebens beschäftigt, gleich Maria, zu den Füßen des Herrn die menschliche Seele, und es geht unter der Hülle und dem Schleier der verschiedenen äussern Gestaltungen und aufeinanderfolgenden Umwandlungen der menschlichen Erkenntniß in Zeit und Raum, diesen Chrysaliden der Seele, ihre große innere Metamorphose vor sich, in welcher ihr alle Natur in dem Maaße durchsichtiger erscheint und folgsamer sich ergibt, wie sie in sich selbst verklärter und geistiggemüthlicher, individueller und spontaner, oder gottähnlicher und unsterblicher wird.

12.
Religion, oder der Mensch in Gott.

Alles Wesen und Leben besteht und bewegt sich in Gegensätzen und Wechselwirkungen in sich selbst, welche durch Empfänglichkeit oder Anregung von aussen, und durch Selbstthätigkeit oder Rückwirkung von innen nur unterhalten werden, an sich aber durch Grund und Anfang, so wie durch Ziel und End, in ihrer eigenen Natur bedingt und bestimmt sind. Individualität und Spontaneität ist daher das Innerste und Höchste jedes eigentlichen Wesens und Lebens, und bezieht sich auf eine Natur in ihm, die nicht nur ausser und über der sinnlichen Erscheinung und Reflexionserkenntniß liegt, sondern auch ausser und über dem Dasein und Wandel, welche mit dem Wesen und Leben selbst verwechselt und irriger Weise einzig und allein für die absolute Natur gehalten zu werden pflegen.

Es hat aber nicht nur die Empirie, nicht nur die Reflexionsansicht, sondern auch die speculative Philosophie diesen Grundirrthum in den verschiedensten, oft sich widersprechendsten Systemformen gehegt und genährt, indem sie, statt in's Innerste und Tiefste der Natur einzudringen, sie in einseitigen und ausschweifenden Richtungen überstieg, und sich in unwesentlichen und unlebendigen Aussenschein bloßer Verhältnisse verlor.

Wir haben nun im Vorgehenden von mehr als einer Seite und auf verschiedene Weise gezeigt, wie die geistig oder sinnlich spekulirende Philosophie in den Gegensatz von Subjektivem und Objektivem, von Apriorem und

Aposteriorem, von Rationalem und Empirischem, von Idealem und Realem zerfallen mit ihren Identitäten und Absolutheiten sich nicht über die Indifferenzen dieser Gegensätze zu erheben vermochte, und so bei blos relativer Einheit derselben und scheinbarer Vollendung der Speculation in mittelbarer Erkenntniß sich verfangend, das Wesen der Natur zersetzte und ihr Leben stillstellte. So ward denn auch immer noch die einseitige Verrückung in Subjektivität oder Objektivität für eigentliche Identität genommen, die ursprüngliche Quelle menschlicher Erkenntniß in einem bloßen Apriori oder Aposteriori gesucht, der Rationalismus oder die Empirie für das Voraussetzungslose gehalten, das Absolute in die Vernunfterkenntniß oder Erfahrungswelt versetzt, und wie das Zeitliche mit dem Innern und das Räumliche mit dem Aeussern, so das Ideale mit dem Unendlichen und das Reale mit dem Endlichen verwechselt.

So geschah es denn auch, daß ein anderer Gegensatz, eine andere Beziehung in dem menschlichen Wesen und Leben von noch weit größerer Wichtigkeit und höherer Bedeutung entweder ganz unbeachtet blieb, oder völlig entstellt aufgefaßt ward, und in Folge davon die menschliche Natur zerrissen, Existenz und Religion sich entfremdet, das Wesen in eine Welt von Diesseits und in eine ganz andere von Jenseits, so wie das Leben in ein durchaus verschiedenes Jetzt und Dereinst geschieden, Gott und Mensch völlig getrennt wurden.

Der Gegensatz, von dem wir hier reden, ist in einer, vor einigen Jahren erschienenen, merkwürdigen und bedeutsamen theologischen Schrift: „Die Lehre vom heiligen Abendmahle von Schulz“ klarer und bestimmter, als wir ihn je oder wo angegeben fanden, auf folgende Weise erörtert worden: „Bei der Betrachtung und Würdigung religiöser Gegenstände scheint Alles auf der rich-

tigen Fassung des Gegensatzes von Geist und Materie, Himmel und Erde, Ewigem und Zeitlichem, Innerm und Aeusserm, Unsichtbarem und Sichtbarem zu beruhen. Ueberall begegnen wir diesem Gegensatz, und die Verkennung desselben, die Vermischung der beiderseitigen ihrer Natur nach verschiedenen Gebiete, ist eine reiche Quelle von Verirrungen, aller materialistischer und spiritualistischen Verkehrtheit, aller Anthropomorphismen und Theomorphismen. Im neuen Testament finden wir diese Entgegenstellung am bestimmtesten durch die Ausdrücke: „Τα ἐπουρανια und Τα ἐπιγεια" bezeichnet. Welches gemeinsame Band aber die beiden Regionen zusammenhält, welche Uebergänge von einem zum andern, welches wechselseitige Einwirken hinüber und herüber möglich ist, oder wirklich statt findet, vermögen wir nicht zu erklären; doch bezweifeln wir einen Zusammenhang und eine Wechselwirkung derselben so wenig, als zwischen Geist und Leib in unserer Persönlichkeit."

Diese Stelle bezeichnet vollkommen treffend den Standpunkt, auf welchem die religiösen Ansichten des Zeitalters im Allgemeinen stehen, und zugleich auch den Zwiespalt und Widerspruch in dem Verhältnisse und der Beziehung von Unendlichem und Endlichem, von Unbedingtem und Bedingtem, den die Philosophie bis jetzt nicht zu lösen vermochte. Der Lösung dieser höchsten Aufgabe war indessen, nach unserer Ansicht, Schulz gerade durch die Auffassung und Behandlung seines besondern Gegenstandes nahe gekommen, und hat sie nur verloren, weil er diesen hehren Gegenstand mehr nach herkömmlicher Bestimmung der Gegensätze, aus positivem theologischem Gesichtspunkte, als aus anthroposophischem mit völliger religiöser Freiheit betrachtet hat.

Dies Verhältniß von Endlichem und Bedingtem zu Unendlichem und Unbedingtem gibt, es mag so oft ge-

sagt und gelehrt worden sein, als es will, noch keine Religion, da es ein allgemeines und nothwendiges Naturverhältniß ist, und zwar um so weniger, wenn man gestehen muß, daß sein Zusammenhang und seine Wechselwirkung nur nicht bezweifelt, auf keine Weise aber eingesehen werden könne. Religion kann nur Beziehung von Menschlichem zum Göttlichen sein, und nur einem Wesen und Leben zuständig, wie das menschliche ist, welches selbst schon ausser und über der äussern ihm untergeordneten geist- und gemüthlosen, darum auch ohne Religion seienden Natur steht, und Gottes eigenstes Ebenbild ist. Das Wesen der in jenen weiten, vagen Verhältnissen und ihrer Zusammenhangslosigkeit verkannten Religion liegt in dem Geheimniß der Eucharistie, oder des Abendmahls der Christen, denn dieses ist die Feier der Wiederverbindung des Menschen mit Gott, oder vielmehr der ursprünglichen Natureinheit.

Sehr gründlich und lehrreich hat Schulz aus den Schriften des neuen Bundes, aus den Evangelien, die reinchristliche Ansicht jener Natureinheit erörtert, und auf eine besonders für uns überraschende Weise, nachdem wir in den Blicken ins Wesen des Menschen die Tetraktys von Geist und Körper, Seel und Leib philosophisch begründet hatten, exegetisch dargethan, daß im Sinne der Evangelien σῶμα, als Leib, von dem σάρξ καὶ αἷμα oder κρέασ, von dem thierähnlichen, irdischlebenden Sinnmenschen oder dem Körper, der mit diesem Erdenleben aufhört und keine Auferstehung hat, eben so wohl unterschieden werden müsse, als νοῦσ oder πνεῦμα Gemüth oder Geist von ψυχη, Seele, dem empfindenden, bewußten und freien Theile des Menschen, welcher den gottähnlichen Geist- und Gemüthsmenschen auf das eigentliche Wesen und Leben in Gott bezieht, das keinem irdischen Verhältniß berührbar, dem Tode selbst

nicht erreichbar, ζωη πνεύματος ist. Dies Verhältniß erläuternd sagt Schulz: „Seele und Fleisch können wir einander nicht entgegensetzen, Leib und Seele muß es heißen; wohl aber steht sich Fleisch und Geist entgegen, die Regung der Sinnlichkeit und das übersinnliche Streben.“

Diese von Schulz hermeneutisch wieder aufgefundene, das Wesen und Leben der menschlichen Natur einzig und allein in ihren Beziehungen gehörig umfassende Ansicht ist in der neuern Zeit völlig verkannt und entstellt worden, indem diese mit einer Schärfe, wovon das ganze Alterthum nichts wußte, einerseits Seel und Leib von einander, als Wesen eigner Art, völlig trennte, anderseits kein höheres mehr, als die von dem ganz ausgeschiedenen Geiste losgerissene Seele kannte, und den Leib mit dem in bloße Sinnlichkeit und grobmaterielles Dasein versunkenen Körper vermengte und verwechselte. Daher vermochte sie denn auch, in sich zerfallen und verzogen, ohnmächtig kein Göttliches mehr anders, als in äusserlich vermitteltem Zusammenhange mit dem Menschlichen verbunden zu fassen; unfähig das Geheimniß des Urchristenthums, die Idee einer göttlich-menschlichen Natur, in seiner Reinheit zu verstehen, ließen ihr die tiefsten religiösen Ideen in lauter entgegengesetzten und sich widersprechenden Lehren der Wissenschaft und des Glaubens auseinander, und so ging endlich auch die Kunde von allem Innern und Höhern in der menschlichen Natur verloren, bis das Göttliche dem Menschen entfremdet selbst zum Werkzeug des Betrugs und Aberglaubens, oder zum Spielball des Frevels und Unglaubens ward. Ohne Zweifel ist es an der Zeit, und lohnt sich der Mühe, zu untersuchen, wie es so gekommen, daß die Wissenschaft selbst den Doppelirrthum gefördert, die Theologie unserer Tage in einen alles Ueber-

natürliche zerstörenden Rationalismus, und einen der Vernunft feindlichen Supranaturalismus zersetzt ward, und zu forschen, wie denn eine bessere Philosophie der Religion wieder zu gewinnen!

Gott ist, und das All ist in ihm wie durch ihn, nur das Nichts ist kein Sein, und darum ist es nicht; der Mensch aber, obgleich er auch und zwar vorzugsweise in Gott ist, besteht und bewegt sich in dem irdischen Dasein und Wandel, worin er sich zuvörderst und zunächst findet, nur von einem Anfang und Ende der Sinnenwelt zum andern, und sieht da den Tod und das Nichts, wo nur ein anderes Werden und Sein ist. Das göttliche Sein, im Werden alles andern Seins, hat daher die Philosophie verloren, indem sie entweder sensuell und empirisch nur innerhalb der Schranken der Reflexion in einem Scheinbewußtsein sich bewegte, oder die Schranken übersteigend, rational und speculativ ein Absolutes ausser Gott setzte. Der Mensch muß von seiner tiefsten, eigensten Natur ausgehen, um zu seiner höhern, wahren Selbstheit zu gelangen, darf, um sich selbst zu kennen, sich nicht verlassen. Wie er sich aber in der Reflexion findet, ist er so wenig bei sich, als er gewiß ausser sich ist, wie er sich in der Speculation setzt.

Da wird im ersten Fall, wie man sagt, von der Thatsache des Bewußtseins ausgegangen, als dem Urwahren und Urgewissen, und dieses soll darin bestehen:

1) Daß der Mensch in der Reflexion seiner selbst bewußt sei.

2) Daß er sich auch eines Seins bewußt sei, das nicht er selbst als das Wissende und Bewußte ist, und zwar solch eines Etwas inner sich, und solch eines ausser sich.

3) Daß diese beiden Etwas, Subjekt und Objekt genannt, durch das dritte, die Vorstellung oder das Bewußtsein in einem steten Verkehr begriffen seien.

Wenn sich aber der Mensch den Schlaf aus den Augen reibt, so muß er inne werden, daß dieses Bewußtsein zwischen dem in ihm vorkommenden Ich und Nichtich, wie diese selbst, nur ein Phänomen ist, das in leeren, eiteln Traum sich auflöset, sobald das Subjekt der bloßen Reflexion für das wahre Ich, und das Objekt für das eigentliche Nichtich genommen wird.

Die speculativen und transcendirenden Philosophen dagegen meinten das Problem lösen zu können, wenn sie die Reflexion und das empirische Bewußtsein geradezu für durchaus falsch erklärten, und es vernichteten, oder darüber hinaus zu einem aus ihrer Selbstschöpfung hervorgehenden, oder auf bloßem Rationalismus beruhenden, transcendentalen Bewußtsein sich hinaufsetzten. Sie rissen aber, wie gezeigt, nur den Bau der Reflexion nieder, und führten mit einem Theile des alten Materials ein neues Gebäude für ihr transcendentales Ich auf, welches, beim wahren Lichte besehen, eben wieder kein anderes, als das scheintodt aus dem Schutte hervorgezogene und ins obere Stockwerk versetzte war, so daß im Grunde dabei die Philosophie nichts gewann, als doppelte Haushaltung und zwei widerspenstige Hausfrauen, die am Ende am gleichen Herde kochen wollten.

Der Grundirrthum lag darin, daß man entweder aus keinem andern Bewußtsein, als dem zunächstliegenden des Verstandes schöpfte, welches doch nur auf den halben Menschen reicht, und seine Gegenstände nur oberflächlich und gebrochen auffaßt, oder denn zu Transcendenzen seine Zuflucht nahm, die wohl über die Vernunft und oft über alle Sinne hinaus, aber doch immer nur zu neuen abschweifenden Intellektualsystemen führten. Weder auf dem einen, noch auf dem andern Wege konnte man zu dem Ziele alles Philosophirens, zu der tiefen Lebensmitte der Erkenntniß gelangen. Gerade so wie der Rea-

lismus den Menschen von sich selbst, der Idealismus von der Welt ablösete, so entzog die Transcendenz ihm die Sinnenwelt, und die Empirie das ganze Reich des Uebersinnlichen.

Das unmittelbare Bewußtsein in seiner Vollendung ist so wenig ein einseitiges, als in seinem Ursprunge, und erwächst nur aus der gleichmäßigen Entwickelung und Durchbildung all der Elemente, Arten und Grade des Erkennens, welche in seinem Beginn in untersinnlichen Gründen auch schon in ungeschiedener Einheitsanlage schlummern. Die höchste und lebendigste Erkenntnißweise, deren der Mensch fähig ist, kann also nur eine, und muß eine allumfassende sein. Man hat nun zwar längst schon von einem innern und innersten Sinn gesprochen, aber den Namen wahrhaft mißbraucht, da man unter innerm Sinn nur einen dem äussern entgegengesetzten verstand, und den innersten Sinn als eine intellektuelle Anschauung betrachtete, welche noch immer die zweite große Hälfte der Erkenntniß, nämlich die der Gefühls- und Empfindungsseite von sich ausschloß. Da diese, wenn auch dunklere, doch um so tiefergehende Seite der Erkenntniß ihre Steigerung vom Sinnlichen bis ins Geistige hat, und wie Wärme das Licht stets begleitet, da sie auch eines Ursprungs sind, so tragen wir kein Bedenken, den alten Gegensatz von Geist und Herz auch in der Idee aufzuheben, wie er in der Tiefe der menschlichen Natur für alle diejenigen, welche sich in diese zu versenken vermögen, wirklich nicht besteht. Was Großes, was Herrliches und Heiliges in Idee oder That die Welt je vom Menschen gesehen, das hat sein Geist nur in Eintracht mit dem Herzen gezeugt, und was wir hier als innigsten Sinn der menschlichen Natur, als höchste Erkenntnißquelle andeuten, ist so wenig Vernunft ohne Gefühl, als Gefühl und keine

Vernunft. Es ist die Einheit von Geist und Herz, die wir mit dem Namen Gemüth, ihn der Einseitigkeit, mit der er im Gegensatze zum Geiste gehalten nur dem Herzen verliehen wurde, enthebend bezeichnen. Das menschliche Gemüth, in dieser Erhabenheit Herz und Geist in sich einend, ist die Quelle aller Idealgefühle oder Realgedanken, jener großen Gedanken, der „grandes pensées, von welchen Vauvenargues tiefsinnig sagt, qu'elles partent du coeur," welche man eben sowohl als Herzensgedanken, auch Geistesgefühle, am besten Gemüthsideen nennen könnte. Es ist dies jene Art von Wahrheit, jene Urwahrheit, von welcher treffend gesagt worden ist:

„Und ist das Herz für sie bereitet,
Erkennt der Geist sie überall."

Auf diese hohe Region war die alte philosophische Warte Platon's gebaut, weswegen dieser Weise des innigsten Sinnes uns noch von Ideen aus einer andern Welt, und von göttlichen Urbildern der Gedanken und Empfindungen zu erzählen wußte. In neuerer Zeit haben noch Haman, Novalis (Hardenberg) und auch Schelling Töne daraus vernommen, und Jakobi sich besonders sehnsüchtig darnach umgesehen. Diese Ideen, weit entfernt angeboren, oder eingepflanzt zu sein, sind vielmehr in ihrem Ursprung die wesentlichen und lebendigen Anlagskeime zu dieser untrennbaren Doppelentwickelung durch Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, und in ihrer Vollendung die höchsten Ausgeburten der wahren Vernunft, oder der Wechselwirkung von Verstand und Gefühl. Diese Ideen stehen daher auch über der Vernunft, und die Vernunft selbst ist nur das Organ ihrer Entwickelung. Die Erkenntnißweise dieser Ideen ist die der höchsten Unmittelbarkeit, ein der sinnlichen Empfindung entsprechendes Anschauen

in innerster Tiefe des Gemüths. Sie ist von der neuern Philosophie, die zwar auch von geistiger Anschauung sprach, aber darunter nur die intellektuelle verstand, gänzlich verkannt worden. Zu diesen Ideen gelangt man eben so wenig durch eine von Gefühlen getrennte Abstraktion, als durch eine gedankenlose Sentimentalität. Nur die Anerkennung der völligen innigen Einheit von Denken und Fühlen, in ihrer vollendeten Durchbildung, führt zur Idee dieses Schauens, welches übrigens in seiner Ursprünglichkeit und Unvollendung, seiner Anlage nach, sich schon in jedem Menschen offenbart; daher die Wahrheit der dichterischen Ansicht:

„Was nicht der Verstand der Verständigen sieht,
Erkennet in Einfalt ein kindlich Gemüth."

Die Ideen, welche die Objekte dieses Schauens bilden, sind die ewigen Sterne, die am Firmament der Seele stehen und ihre Weltnacht erleuchten. Sie dürfen daher nicht zu bloßen Vernunftbegriffen und dunkeln Empfindungen herabgesetzt werden. Sie sind Kategorien und Archinomien einer höhern Ordnung, nämlich des unmittelbaren Erkennens im Gemüthe, und stellen den Urtypus des menschlichen Wesens und Lebens dar. Am tiefsten und im Innersten des menschlichen Gemüthes wurzelt daher die Idee des Göttlichen. Die Uridee, welche die ganze menschliche Natur trägt, ihr Wesen erhebt und ihr Leben bewegt, ist das Göttliche, welches die Alten schön und wahr als das höchste Gut bezeichneten. Nimmt der Mensch dieses Göttliche in den Tiefen seines Gefühls wahr, so wird er es als Quelle seiner Seligkeit inne, verwirklicht er es in seinen Handlungen, so offenbart es sich als Grund seiner Heiligkeit. Wenn daher das Göttliche als die eine Geistersonne erscheint, so sind in ihrem Fürsichbestehen das Wahre und Schöne nur gebrochene und verzogene Strahlen des

Seligen, wie das Gute und Rechte des Heiligen. Das Urwahre und Urschöne ist wie das Gute und das Rechte an sich nichts anderes, als das beseligende und heiligende Göttliche in seinen besondern Erscheinungen. Dagegen sind es nur, vermittelst einseitiger und unzureichender Reflexion, gemachte Abstraktionen von den Erscheinungen des Wahren, Schönen und Guten, was der jetzt noch fast allgemein herrschenden, atomistischen Psychologie, und der Lehre von vereinzelten für sich bestehenden Vermögen des Empfindens, des Vorstellens und Begehrens *)

*) Vielleicht ist in der ganzen neuern Philosophie keine Lehre so allgemein und beständig herrschend geblieben, wie die von drei Seelenvermögen, welche sie als Gefühl-, Erkenntniß- und Willensvermögen auseinander zu setzen pflegt. Diese Ansicht findet sich in den Schulen von Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Ihr inneres Verhältniß, wie es die neueste Zeit auffaßte, zeigt sich am bestimmtesten in Sigwart's Handbuch der theoretischen Philosophie S. 348 nach Schleiermacher und Weiß auf folgende Weise entwickelt: „Wenn im Erkennen die Dinge in uns eingehen, ihr Dasein gleichsam in uns hervorbringen, in uns eingebildet werden, so prägen wir im Bestreben unser Dasein in den Dingen ein, drücken uns selbst ab in den Dingen, oder bilden sie uns ein. Auf diesem Wechselspiele der Thätigkeit zwischen uns und der Welt beruht das geistige Leben; die Einheit aber und das Band dieses Wechselspieles liegt im Gefühle, welches alle jene Funktionen des Erkennens und Handelns begleitet, und unser und der Welt gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt.“ So war der normalere und consequentere Dualismus, der bei Wolf ein Vorstellungs- und Begehrungsvermögen, bei Platner ein Erkenntniß- und Bestrebungsvermögen unterschied, in eine verzogene und unzureichende Triplizitätslehre übergegangen, und ein einseitiges, untergeordnetes Vermögen, wie das Gefühlsvermögen ist, zur Centralkraft der Seele erhoben worden. Was aber sowohl der Dualitäts- als der Triplizitätslehre fehlte, war die Anerkennung jener höhern innern Beziehung der menschlichen Seele auf die

den Ursprung gegeben, auf welche dann wieder verkehrter und thörichter Weise als Prinzipien vorausgesetzter Vermögen die Reiche der Wahrheit, der Schönheit, der sittlichen Güte, wie des Rechts, wenn es anders nicht ganz vom Menschen abgelöset nur als äusseres Gesetz des Verstandes oder der Convenienz galt, begründet werden sollten.

Wie wir also im Wahren, Schönen, Guten und Rechten nur den vier Seitenrichtungen der einen und gleichen menschlichen Natur entsprechende Offenbarungen des Göttlichen anerkennen, so finden wir uns sowohl von dem empirischen Erfassenwollen der todten, äussern Wirklichkeit, als von den eiteln Schöpfungsversuchen des Rationalismus aus bloßer Speculation abgewiesen und zurückgeführt auf das Ergründen unsers eigenen Innern, auf das Eindringen in die tiefen, verborgenen

---

übersinnliche und untersinnliche Natur, oder auf das Urverhältniß, welches wir in dieser Schrift ins Licht setzen, und wovon das Verhältniß der Seele zur Welt und der Welt zur Seele nur ein Seitenverhältniß oder eine äußere Nebenbeziehung ist. In all diesen Ansichten ging deswegen auch die Einheit und Urheit der menschlichen Seelennatur verloren, welche wir als die all die besondern Vermögen emportragende und verbindende Identität und Absolutheit, oder als das Herz und Geist einende Gemüth ansehen, wovon die sogenannten Seelenkräfte und Vermögen gleichsam nur Blüthen und Früchte sind. Vorlängst haben wir diese, nicht nur ein verändertes, künstliches Schema darbietende, sondern in der Natur begründete und in ihrer Entwickelung höchst fruchtbare Ansicht in unserer Anthropologie erörtert, und müssen uns nun hier begnügen, als Ergebniß und Lehrsatz anzuführen, daß wir das Gefühlsvermögen als eine Seite des (höhern) Erkenntnißvermögens ansehend, und das Willensvermögen von dem (niedern) Begehrungsvermögen unterscheidend, auch hier die Doppelbeziehung der Natur unter der Gestalt der Tetraktys offenbart finden.

Gründe der menschlichen Natur, die sich auf ein überirdisches Leben, und auf ein ewiges Gottesreich beziehen, welche, wenn auch bis jetzt noch nicht der wissenschaftlichen Erkenntniß gänzlich aufgethan, sich doch in Lehre und Glaube der christlichen Offenbarung als für menschliche Anerkennung überhaupt daseiend erwiesen haben.

Hier zeigt sich demnach auch der Uebergang der offenbaren menschlichen Natur, die man gegensätzlich die natürliche Natur zu nennen geneigt sein könnte, zu der übernatürlichen, oder zu dem überhaupt in ihr genden, wenn auch nur selten sich in seiner Macht und Herrlichkeit aufschließenden, geheimnißvollen und wunderbaren Innern und Höhern; es zeigt sich der mit gleichem Unrechte völlig getrennte, wie gar nicht unterschiedene Zusammenhang des schon unter der Vernunftsphäre sich entwickelnden Göttlichen mit dem über sie hinaus sich fortbildenden Menschlichen.

Je mehr wir uns auch schon in Zeit und Raum der Geburtsstätte des Christenthums annähern, und zu den seinem Stifter zunächststehenden Kirchenlehrern zurückgeben, um so mehr finden wir, so wie in Christus selbst verwirklicht und versinnlicht, die Lehre von dieser Natureinheit des Göttlichen und Menschlichen herrschend. So entwickelt der, so viel ich weiß, auch von den strengsten Orthodoxen der katholischen Kirche noch keiner Heterodoxie angeschuldigte alte Kirchenlehrer Justinus Martyr in seiner Apologie des Christenthums, eine Ansicht, mit welcher die, welche wir hier entwickeln, ganz übereinstimmt. Nach Justins Lehre ist der göttliche Logos die aus Gott unmittelbar erzeugte Substanz, die ursprüngliche Vernunft und Wahrheit, die sich in Jesus Christus als solche offenbart hat, das ausser und über dem Naturmenschen stehende Prinzip der Vernunft, des vernünftigen Erkennens und Handelns, von welchem als

der Urvernunft oder dem λογος σπερματικος, wie er sie nennt, jeder Mensch seinen größern oder geringern Antheil erhalten hat, und dadurch ein vernünftiges Wesen geworden ist. Ja, sogar den Heiden, gegen welche er stritt und kämpfte, gab dieser Urchrist den göttlichen Logos zu, und erkannte als Wahrzeichen und Bürgschaftspfand für sein Dasein und Walten in ihnen das Maas von weisen Einsichten und sittlichem Lebenswandel an, wodurch sie sich auszeichneten. Alles Wahre und alles Schöne, und jedes Gute und jedes Rechte, nämlich alles Selige und Heilige, das er in und unter Menschen fand, schrieb er dieser einen und gleichen Quelle zu, und daher ganz vorzüglich die Uebereinstimmung der Philosophie Platon's mit der Religionslehre von Christus.

Allein auch von dieser Urheit und Einheit ist unsere Zeit weit abgekommen, die sich nur noch in den einseitigsten Gegensätzen zu bewegen vermag, und von einem Aeussersten in das andere fällt. Der Grund davon liegt darin, daß der Mensch die Entzweiung und Sonderung, welche er in seinem Erkennen, wie wir gezeigt haben, aufkommen ließ, auch in sein eigenes Wesen und Leben, so wie aus der Wissenschaft in die Natur der Dinge übertrug, und am Ende auch das natürliche Band des Göttlichen und Menschlichen verlor. Es steht nun überall geschrieben, und für die Lehrer und Meister in Wissenschaft und Leben fest, daß der Mensch aus zwei Bestandtheilen, aus Seele und Leib, oder was ihnen gleichviel gilt, aus Geist und Körper bestehe. Es ist sogar zu einer logischen Definition worden, die als gute, gangbare Münze eingenommen und ausgegeben wird: der Mensch sei ein vernünftiges Thier, und des Menschen eigentliches Wesen bestehe aus den zwei Stücken, Vernunft und Sinnlichkeit. In keinem Lehrbuch sah, in

keinem Hörsaal hörte ich noch anders, als daß der Mensch eine moralische und eine natürliche, oder, wie die Neuern sich ausdrücken, eine psychische und eine physische Natur habe. Den Hörigen und Glaubigen bleibt denn auch da keine Auskunft und Wahl, als zu einer der auf diese gemeinsame dualistische Voraussetzung gebauten drei Schulen oder Sekten der Philosophen und Theologen zu stehen.

Die erste lehrt: Seele und Leib, oder Geist und Körper seien was ganz und gar unter sich Verschiedenes, und es gebe weder Uebergang noch Vermittelung in der Natur für sie. System des Dualismus.

Die zweite: Beide seien Eins, so daß die eigentliche Natur des Menschen die Vernunft oder die Sinnlichkeit, also der Mensch an sich die moralische oder die physische Natur, die entgegengesetzte alsdann blos Phänomen oder Resultat sei. System der spiritualistischen oder materialistischen Identität.

Die dritte: Da die Trennung so unstatthaft wie die Einung, so müsse es ein Drittes, als ein Mittleres, zwischen beiden geben, was nicht das eine und nicht das andere, und doch beides zugleich und zumal sei, die absolute Identität beider Naturen, als Geist zwischen Seele und Leib oder Körper hineingestellt, wobei denn nur der Unterschied in der Entwickelungsweise, ob man in dieser psychologischen Eindreiigkeit das Höhere aus dem Niedern, oder dieses aus jenem hervorgehen lasset. System der Trinität, mit Evolution von unten, oder Emanation von oben.

Und wirklich finden wir unter den jetzt noch herrschenden, und all den frühern psychologischen Systemen auch nicht ein einziges, was sich nicht leicht und treu auf eine von diesen drei Grundansichten zurückführen

ließe, da selbst die Tetraktys, welche Einige, vorzüglich der tiefforschende Baader und der sinnreiche Wagner, den Lichtspuren gemäß, die uns noch sparsam von der alten Lehre des Pythagoras geblieben sind, in unsern Tagen wieder geltend zu machen suchten, sich von der durch Schelling besonders wieder hervorgehobenen mehr Platon's Ansicht sich annähernden Triade nur dadurch unterschied, daß das dritte Mittlere, das Medium tertium des in beiden Systemen feststehenden Dualismus, wieder in eine Zweiheit zerfiel, welche an die Stelle der vermittelnden Einheit trat. Beide Systeme bleiben daher gleich fern von jener christlichen Tetraktys, zu deren in unserer Zeit ganz erloschenem Verständniß nur Schulz aus den heiligen Urkunden wieder die ersten Andeutungen gegeben hat.

All diese Ansichten neuerer Zeit haben unter sich gemein, daß sie den Geist nicht von der Seele, und den Körper nicht vom Leibe unterscheidend, auf den Gegensatz dieser beiden beschränkt, die Doppelnatur des Menschen nur in einem engern untergeordneten Verhältniß auffassend die überirdische und unterirdische Welt, das Reich des wahrhaft Uebersinnlichen und Untersinnlichen in der menschlichen Natur, wo allein das Unendliche und Unbedingte im Endlichen und Bedingten, und das Bedingte und Endliche im Unendlichen und Unbedingten besteht, nicht zu erreichen vermögen. Innerhalb der Gränzen der endlichen Gegensätze und ihrer bedingten Wechselwirkung sich abschliessend kommen diese Ansichten nicht über den Kreis der physischen und psychischen Natursphäre hinaus, und so hatte der erscheinende Mensch, der nur als Phänomenon, nicht als Noumenon sich erfassende Mensch unter sich nur die naturverwandte stumme Thierheit und gemüthlose Körperwelt, über sich nichts als die ferne verschlossene Gei-

sterwelt und das unendlich Leere, verlor so in zwei Richtungen hyperphysisch von sich abschweifend seine eigentliche wahrhaft metaphysische Natur, seine Urheit und Einheit, und somit allen wesentlichen und lebendigen Verband und Verkehr mit Gott und göttlichen Dingen, oder die göttlich-menschliche Naturreligion, die christliche Urreligion.

Bei diesem Stande der Antroposophie erwachte dann der große bedeutungsvolle Zwiespalt, welchen man als den Kampf des Supranaturalismus und Rationalismus zu bezeichnen pflegt; jener Kampf der bis jetzt noch nicht hat beschwichtigt und beigelegt werden können; da selbst all Diejenigen, welche Vermittlung anstrebten, Parteigänger wurden, und es sich ergab, daß der einen Sekte am Ende stets der Logos, der andern die Vernunft fehlte. Die Trennung des Göttlichen und Menschlichen ist Unnatur, und daher der Versuch und das Bemühen, das Göttliche ausser dem Menschen, oder das Menschliche ohne das Göttliche zu erfassen gleich irreligiös. Nicht weniger irreligiös und unnatürlich ist daher jener Irrationalismus, welcher das Menschliche vergöttert, und eine unmittelbare Mittheilung eines ausser dem Menschen liegenden Göttlichen ohne natürliches Auffassungsvermögen durch eine Inspiration, der kein Geist entspricht, annimmt, als jener Alogismus, der das Göttliche vermenschlicht, indem er nichts über der Vernunft, keinen höhern Einfluß auf die Vernunft anerkennt, sondern auch das Uebernünftige in der Vernunft, die ja als solche unmittelbar keinen Sinn dafür haben kann, durch Speculation finden will. Der Supranaturalismus und Rationalismus sind demnach lange nicht so verschieden unter sich, wie man geglaubt hat. Weit entfernt sich wesentlich entgegengesetzt zu sein, sind sie im Grunde sich völlig gleich und einstimmig, sie sind nur scheinbar

verschieden sich entsprechende, gegenseitig sich bedingend und in ihrem Innern durchaus übereinkommende Entwickelungen, Gestaltungen von einer und derselben Verkennung und Entstellung der eigentlichen und vollkommnen menschlichen Natur. Nur Bruchstücke und Abweichungen von dieser Natur hat die eine wie die andere dieser schismatischen Denkarten aufgefaßt. Da nämlich der Supranaturalismus die Vernunft, oder den natürlichen Logos im Menschen bestreitet, der Rationalismus dagegen im Menschen den Logos oder die übernatürliche Vernunft nicht anerkennt, so kommen beide offenbar darin überein, daß die menschliche Natur selbst nichts Uebernatürliches in sich enthalte, daß sie kein den übervernünftigen Offenbarungsideen entsprechendes Erkenntnißvermögen habe, weil der Logos nach der einen Ansicht ganz ausser der Natur, nach der andern nur in der Vernunft liegt, daß es demnach in ihr selbst weder auf die eine noch auf die andere Weise ein wahrhaft und wirklich Göttliches gebe.

Jedoch geben, in einer andern Hinsicht betrachtet, sowol die Rationalisten als die Supranaturalisten wieder, wenn auch nur einseitiges, doch zusammenstimmendes Zeugniß von dem Dasein und Bestand des Göttlichen in der Menschennatur. Die Supranaturalisten an das System der im Laufe der Zeiten rechtglaubig gewordenen Kirchenlehre sich anschließend vertheidigen die Nothwendigkeit und Wirklichkeit, daß ein Göttliches in die abgefallene und versunkene menschliche Natur aus der Ferne von aussen wieder hineinkomme, die Rationalisten aber auf ihren blos in der Vernunft genommene Standpunkt ihre Forschung beschränkend behaupten, was man göttlich nenne, sei bei der Vortrefflichkeit und Vervollkommbarkeit ihrer Natur eben nichts als ein sehr natürliches Erzeugniß derselben. Da nun aber

die einen, so wenig als die andern, die im Menschen liegende natürliche Uebernatur wirklich erkannt, und die Supranaturalisten die Rationalisten für bloße Naturalisten erklärt, die Rationalisten aber die Supranaturalisten als Irrationalisten bezeichnet haben, so dürfte, abgesehen von den ausser der Theologie gültigen Gesetzen des Anstandes, der Billigkeit und Höflichkeit gegen Andersdenkende, die richtende Nachwelt finden, daß beide Theile im Wesentlichen ihrer Urtheile vollkommen Recht hatten, und am Ende noch beifügen, daß beim wahren Lichte besehen die sogenannten Supranaturalisten eben so gut selbst auch bloße Naturalisten geblieben, als die sogenannten Rationalisten auch Irrationalisten geworden sind. Die Supranaturalisten verkannten nämlich das Göttliche im Menschen von Seite seiner Auffassung von innen, die Rationalisten von Seite seiner Mittheilung von aussen, und jenes ist so unnatürlich, als dieses unvernünftig, jenes nichts anders als Zersetzung der Religion von objektiver Seite, religiöser Materialismus, dies von subjektiver Seite, religiöser Spiritualismus — es kann aber alle ächte Religion nicht anders, als natürlich und vernünftig, oder wesentlich und lebendig sein.

Das Uebernatürliche ist dem Menschen natürlich, und ohne Göttliches gibt es in der Welt kein Menschliches. Irrationalist und Naturalist hört daher nach unserer Ansicht auf zu sein nur Derjenige, welcher in dem natürlichen Menschen wenn gleich tiefliegend verborgen, und nur selten als solche zum Durchbruch kommend eine göttliche Natur oder eine Natur, wodurch das Menschliche zunächst mit dem Göttlichen in Verbindung steht, anerkennt. Eine solche Natur hatten auch schon Philo, Plutarch, und vorzüglich der geistreiche Plotin im Menschen von Seite der Erkenntniß vorausgesetzt, indem sie von einem innern Lichte reden,

wodurch das Auge des Geistes erst sehend wird, so wie Sokrates, Epiktet, und Marc Aurel diese Natur in der Gestalt eines Dämons oder Genius sahen, der über allem Wollen und Streben schwebend Thun und Lassen leiten soll. Erst wahrhaft offenbart worden ist uns aber diese Natur durch Christus, als jene über seelisches und leibliches Leben, wie über körperliches Wesen gleicherhabene ζωη πνεύματος, welche den Menschen mit Gott, und Gott mit dem Menschen verbindet, und die der Gottmensch als jenes das Wesen des Menschen vollendende Leben des Geistes im ganzen Geschlechte zu erwecken in die Welt gekommen. Und eben diese Natur ist es, welche die neuere Welt in dem verhängnißvollen Zwiespalt ihrer Ansichten und Strebungen, dem am Ende auch die Religion erliegen mußte, verlor, indem sie entweder rationalistisch den Menschen von Gott ablößte, oder supranaturalistisch Gott dem Menschen entrückte.

Die Anthroposophie, und die in ihr liegenden Urkunden und Thatsachen entscheiden nun auch über diesen Streit, und zwar auf eine Weise, wobei die menschliche Natur am meisten, doch nicht mehr und nicht weniger, als wieder sich selbst gewinnt. Nach den vielen Beweisen und Belegen, welchen vorzugsweise diese Schrift als Naturlehre des menschlichen Erkennens in all seinen Verschiedenheiten und Abstufungen gewidmet ist, ist die Idee, welche sich sowol die Philosophen als die Theologen der neuern Welt von der menschlichen Natur gebildet haben, unzureichend und mangelhaft; denn gerade ihr höchster und edelster Bestandtheil, der allein sie ergänzt und vollendet, und der vorzugsweise menschliche Natur genannt zu werden verdient, wird in jener Idee vermißt. Oder war es was anders, als die moralische und physische Natur, oder die Vernunft und die Sinnlichkeit, wie sie in ihrem natürlichen Un-

terschiede und Zusammenhange unter sich erscheinen, oder wie sie in Wissenschaft und Glaubenslehre bald von einander getrennt, bald wieder vereint worden sind, was für den ganzen und vollkommenen Menschen gegeben und genommen ward? Wir wagen es nun aber zu behaupten, daß sowol die moralische Natur als die physische, und nicht weniger die Vernunft als die Sinnlichkeit nur zu der Erscheinungswelt der menschlichen Natur gehöre, und daß die Psyche und Physis so wie die Vernunft und Sinnlichkeit in ihrem Gegensatze und in ihrer Vereinigung noch nichts mehr als den Erscheinungsmenschen in der Doppelbeziehung seines äusserlichen Daseins und vergänglichen Wandels auf das in ihr liegende Unendliche und Unbedingte darstelle. Die in dieser Doppelbeziehung verkannte und entstellte metaphysische Einheit liegt ausser und über Seele und Leib, ist das innere Wesen und ewige Leben des unsterblichen Menschen, und besteht in einer Natur, welche vor und unter der physischen Natur, und nach und über der moralischen liegt, indem sie in ihrem Ausgange aus Gott der Grund der physischen und in ihrer Rückkehr in Gott das Ziel der moralischen Natur ist.

Der Mensch ist aber in der Welt so versunken, und hat sich Gott so entfremdet, daß er nicht mehr wissend, woher er kommt und wohin er geht, auch die Erkenntniß und Bedeutung der physischen und moralischen Natur in sich selbst verloren, wie schon die schiefe Namensbezeichnung und ihre Gleichstellung mit Vernunft und Sinnlichkeit, noch mehr aber die Ergebnisse für Wissenschaft und Leben beweisen. So hat dieser Verlust die bedeutende und furchtbar am Menschen in seiner Weltgeschichte sich rächende Folge gebracht, daß die Religion selbst nicht mehr in ihrer Urheit und Reinheit verstanden werden konnte, denn an dieser lag es

gewiß nicht, daß sie, die bestimmt war, den Menschen zu erlösen, zu befreien, zu erleuchten und zu erheben, ihn oft mehr und mehr fesselte, band, geistig gefangen nahm und herabdrückte; und doch geschah dies nicht etwa nur zufällig, sondern nothwendig, da die Religion in dieser Hinsicht selbst irreligiös den Menschen nur von der einen Seite seines Wesens und Lebens mit Gott zu vereinen strebte, auf der andern ihn von Gott ablösen zu müssen, oder vielmehr das Verbinden nicht ohne Abtrennen erreichen zu können glaubte. Im Sinne der Urheit und Reinheit der Religion lag es gewiß nicht, daß ein einseitiger und untergeordneter Bestandtheil der menschlichen Natur an ihre Stelle selbst erhoben, oder vielmehr als ihr Ziel und Ende über sie hinweggesetzt ward; gewiß nicht, daß die sogenannte moralische Natur, an sich nur die psychische, für die unmittelbare Beziehung auf Gott gehalten eben so sehr überschätzt, als die mit der körperlichen verwechselte und blos für ein Bindmittel zur Welt angesehene physische Natur herabgewürdigt ward; gewiß nicht lag es an der wahren Religion, daß das Verhältniß der zwei Naturen zu einander nur als das eines Kampfs und Widerstreits vom Guten und Bösen aufgefaßt, und die Lösung blos in der unnatürlichen und widerspruchvollen, unheiligen und die höhere Sühnung selbst abschneidenden Oberherrschaft oder alleinigen Eigenmacht des einen, und Unterdrückung oder völligen Ausrottung des andern Bestandtheils gesucht ward. Und diese Glaubens- und Sittenlehre, oder vielmehr diese selbst krankhafte Pathologie und Therapeutik der Religion besteht, wenn auch so wie die Zeit selbst gezähmt und gemildert, doch an sich und im Wesentlichen mitten in unsern Lichttagen fort, so wie die Grundlehre, worauf sie gebaut ist, welche ganz entgegen den heiligen Urkunden, die

nirgends die Sinnlichkeit dem Geiste, oder die Vernunft dem Fleische entgegensetzen, Geist für gleichbedeutend mit Vernunft, und Fleisch für einssagend mit Sinnlichkeit nimmt.

Wie nun aber die Philosophie den Menschen nicht von Gott trennt, sondern nur durch Erfassung der Urreligion, das heißt derjenigen, welche ihn von Gott ausgehen, in Gott wesen und leben, und zu Gott zurückkehren läßt, sich wieder emporrichten und kräftigen konnte, so kann die bestehende und erscheinende Religion nur durch Philosophie und besonders durch Anthroposophie beleuchtet und erläutert werden; und das Wichtigste und Erfolgreichste ist eben die Zurückversetzung der zwei Naturen in ihr eigentliches natürliches Verhältniß, wie sie in der Ordnung und nach dem Gesetze Gottes zu einander und zur Urnatur stehen.

Der Stand der zwei Naturen, ist nur ein beziehungsweiser, und demnach so wie alles im Wesen und Leben der Dinge in Relation Stehende aufzufassen. Es ist also unter diesen Naturen nicht das bloße Verhältniß von Affirmation und Negation in dem Sinn des Mechanismus und der Scholastik anzunehmen, nach welchem das blos Affirmative mit dem Positiven, wie etwa die Farbe mit dem Lichte, und das Negative mit dem eigentlich Privativen, wie etwa der Schatten mit der Finsterniß, verwechselt wird. Wenn nun, nach unsern Grundsätzen, Geist und Körper, oder die pneumatische und materielle Natur wie solch ein Positives und Privatives zu einander stehen, so können sich Seele und Leib, oder die psychische und physische Natur nur als Affirmatives und Negatives verhalten. Es ist dies die nähere Bestimmung der zwei Verhältnisse, die wir als Reflexion und Inversion bezeichnet haben, und ihre Wechselbeziehung aufeinander. Der eine Gegensatz des Neben-

verhältnisses, nämlich der affirmative, bezieht sich auf den höhern des Grundverhältnisses, auf das Positive, der andere, oder der negative, auf den niedern, nämlich auf das Privative. Damit ist die Vermittelung beider Verhältnisse, wie sie in der Natur begründet ist, auch in der Idee gegeben, und so wie der Grund des Zusammenhangs und der Wechselwirkung zwischen den Theilganzen der menschlichen Natur, auch der besondere Karakter erklärt, den die Affirmation der Seele als dem sich dem Geiste, dem Positiven, zuneigenden Gegensatze, die Negation hingegen dem Leibe, als dem sich dem Körper, dem Privativen, annähernden gibt; denn wie Affirmation und Negation beziehungsweise Position und Negation sind, so sind Seele und Leib auch von Geist und Körper verschieden und hinwieder mit ihnen einerlei.

Wegen der Verkennung dieses großen Naturgesetzes ist es geschehen, daß das seelische Wesen, oder die sogenannte moralische Natur, noch immer als ein Positives, das leibliche Leben, oder die physische Natur dagegen als ein Privatives gedacht wurde, was um so naturgemäßer und nothwendiger sich darstellte, da die ganze menschliche Natur mit diesen zwei Gegensätzen abgeschlossen schien, und die höhere, innere Doppelnatur nicht erkannt war. Der moralischen Natur, dem seelischen Wesen sprach man also Bewußtsein und Willenskraft zu, die physische Natur aber, das leibliche Leben erklärte man für bewußtlos und unwillkührlich leidend und wirkend, daher kam es denn, daß auf Seite der Intelligenz Verstand und Vernunft, auf Seite der Moralität Willen und Willkühr unbedingt obenanzustehen kamen, und für unbeschränkte und absolute Herrscher von Gottes Gnaden und von Rechtswegen erklärt wurden. Man schien übersehen zu haben, daß es im Menschen auch Gefühle und Empfindungen einerseits und

anderseits auch Antriebe und Begehrungen gibt, welche denn doch auch nicht als so ganz bewußtlose und völlig unfreie Leibeskräfte betrachtet werden können; man hatte nicht bedacht, daß nur Seelenkräfte mit Seelenkräften eigentlich in Gegensatz und Wechselwirkung treten können; kaum hatte man geahnet, daß diese ein in Art und Grad verschiedenes Bewußtsein, und, so zu sagen, eine entgegengesetzte Willenskraft haben könnten, noch weniger, daß selbst menschliche Intelligenz und Moralität nicht bestehen können ohne den Widerstand und die Gegenwirkung, welche die Natur in sich selbst gelegt, daß das Wahre und Gute ebensowohl Gefühl und Neigung fordere, als das Schöne und Rechte Verstand und Wille, daß so wenig Leidenschaft ohne Verderbniß von Vernunft und Wille, als Wahnsinn ohne Entartung von Gefühl und Neigung entspringe, daß Gefühle Gedanken erregen, wie der Wille die Triebe bestimme, daß die Vernunft auf den Willen, wie die Triebe auf die Gefühle wirken, daß also in dieser Sphäre noch Alles gegenseitig bedingt und wechselsweise abhängig sei.

Dort, in den sogenannten moralischen Regionen des seelischen Wesens und Lebens, herrscht Selbstbewußtsein und Freithätigkeit, hier dagegen, in den physischen Revieren Gemeingefühl und Naturinstinkt, aber sind jenes die höchsten Höhen, dieses die tiefsten Tiefen der menschlichen Natur? Erstarrt sie an diesen zwei Enden, wie die Erde an ihren zwei Eispolen? Wonach soll denn der Mensch sich richten und wenden? Vom Naturgeist erhellt und durch Nothwendigkeit getrieben findet der Mensch sich hier, dort aber selbstbewußt und willensfrei; aber ist dieser Zustand Wahn, oder ist jener Traum? Oder wie soll der Widerspruch bestehen? Welch eine Dunkelheit, welch eine Trost- und Hilflosigkeit, wenn die Dinge so gestellt und wir so verfaßt sind? wenn der

Mensch nur solch ein in sich entzweites und sich selbst widerstreitendes unbekanntes Etwas ist, schwebend zwischen einem Nichts, aus dem er kommt, und einem Nichts, in das er geht, sich nur so im verworrenen Kreise des bloßen Scheins eines ihm verborgenen Seins von Nichts zu Nichts bewegen soll! —

Aber nein! so ist es nicht; wahr und wirklich sind die Schranken, Wahn aber die Grenzen, Lüge das Nichts, und Blendwerk der Widerspruch für den Menschen, der seine Natur und ihr Wesen und Leben in ihrem Ursprunge zu ergründen und bis in ihre Vollendung zu verfolgen vermag. Ihm steht wie ein Denkmal einer erloschenen Urwelt die physische Natur, und wie ein Vorzeichen des nahen Himmelreichs die moralische; aber jene Welt zeigt sich ihm so wenig als dieses Reich in seiner bloßen Natursphäre erreichbar, und so wird er von beiden Seiten über sie, oder über die untergeordnete und beschränktere Beziehung von Seel und Leib hinaus, auf das ihr zu Grund liegende Urverhältniß von Geist und Körper, oder auf die erst im eigentlichen Sinne ethische und physische Natur im Menschen hingewiesen. Erst durch die Auffassung dieser Urgegensätze und ihrer Wechselbestimmung kommt Licht, Einheit, Bedeutung und Zusammenhang in die Erkenntniß der menschlichen Natur. Seel und Leib sind nur die zwei Naturen, wie sie im Dasein und Wandel erscheinen, dem Wesen und Leben nach aber sind sie die höhere innere Doppelnatur von Geist und Körper. Obgleich also Geist und Seele, und Leib und Körper an sich dieselben Bestandtheile und Wirkungskräfte der einen und gleichen Natur sind, so stellt sich erst in Geist und Körper die erreichte Position und Privation dar, so wie in Seel und Leib nur die auf diese sich beziehende Affirmation und Negation sich entwickelt. So wie nun aber Seel und Leib nur eine

Affirmation und Negation unter sich darstellen, indem, wie gezeigt, beziehungsweise der Leib auch als ein Affirmatives und die Seele als ein Negatives betrachtet werden kann, so ist auch die Position und Privation in dem Verhältniß von Geist und Körper nicht eine absolute, denn es ist auch der Körper beziehungsweise wieder als ein Positives und der Geist als ein Privatives aufzufassen. In diesem Sinne konnte der Dichter das verkehrte Prinzip in seiner Verkehrtheit sich selbst also definiren lassen.

„Ich bin ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war,
Ein Theil der Finsterniß, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht."

Dies ist nämlich das Geheimniß und Wunder dieser zwei Naturen, daß sie unter sich zugleich und zumal absolut eins und relativ verschieden sind, indem in ihrer Wechselwirkung die untersinnliche Psyche, das leibliche Leben, in die übersinnliche Psyche, das seelische Wesen fort und auf, auch wieder zurück und unter geht, und so in der sinnlichgeistigen Sphäre unsers Daseins und Bewußtseins die Erscheinung des Gegensatzes und Widerstreits begründet, auf welches die Entwickelung und Ausbildung der eigentlichen und alleinigen menschlichen Natur beruht. Daher denn die auf dem jetzigen Standpunkt einer Psychologie, die sich selbst nicht über den Widerspruch des menschlichen Doppelwesens und Wechsellebens zu erheben vermochte, ganz unbegreifliche und unerklärbare Erscheinung, daß in einem Wesen und Leben die zwei ganz verschiedenen und sich widerstreitenden Ordnungen und Gesetze einer selbstbewußten, freithätigen, intelligenten, moralischen, und einer sich nichtsobewußten, nothgetriebenen, instinktiven, impulsiven Natur gleichsam gemischt und gemengt, durcheinander-

setend und ineinanderwirkend, gegeben sind. Der Gegensatz und Widerspruch wird nun aber faßlich und lösbar, wenn er bis ins Aeusserste und aufs Höchste getrieben wird, wo die menschliche Natur ihn selbst auch für die Erkenntniß bindet und löset. Um die Doppel- und Wechselnatur des Menschen auf ihre Urheit und Einheit zurückzuführen muß vor Allem aus die in der ganzen neuern Zeit herrschende Reflexionsansicht verlassen werden, nach welcher der Geist nur als ein Immaterielles, und die physische Natur dagegen für ein völlig Geistloses, die Geisteskraft als ein ungebunden Freies, und die Materie hinwieder für ein durchaus Nothwendiges angesehen und bestimmt ward. Eben diese Reflexionsansicht, welcher das All der Dinge unterworfen worden, ist es auch, was die Betrachtung und Erkenntniß der menschlichen Natur zersetzt hat. Schon Plato beschrieb das Ergebniß dieser Zersetzung sehr schön und klar im Timäus, als den Gegensatz von physischen Ursachen, welche von einem ausser ihnen liegenden dunkeln Grund in Bewegung gesetzt werden müßten, und von den freien Ursachen, welche durch Vernunfteinsicht sich selbst zum Wirken zu bestimmen vermöchten, und baut im Philebus seinen Beweis von Dasein Gottes darauf, der denn selbst von der einen Seite auf die Nothwendigkeit einer ersten Ursache, von der andern auf die zweckmäßige Einrichtung der Welt begründet, Gott einmal als physische und das andermal als intellektuelle Ursache erscheinen läßt.

Eine spätere Zeit hat nun aber auch diesen Gegensatz und Widerspruch, den höchsten und letzten in der menschlichen Natur, nicht anders zu lösen gewußt, als spekulativ entweder durch eine einseitige und voreilige Identifizirung von Geist und Materie und von Freiem und Nothwendigem; oder denn empirisch durch das

noch fast allgemein herrschende Dogma, dem zufolge die eine Naturseite, oder das materielle und nothwendige Ur- und Grundsachliche als das positiv und affirmativ Seiende vorausgesetzt, die andere Naturseite hingegen, oder das von Vernunft und Wille ausgehende Ur- und Grundsachliche nur als ein aus Negation und Privation jenes Seienden Entsprungenes hinzugedacht ward, wie schon die Wesenhaftigkeit und Nothwendigkeit verneinenden Ausdrücke: „Imaterialität und Freiheit" zeigen. So ist denn wirklich die geistige und selbstbewußte, die freie und willenhafte Natur im Menschen nur als eine Aufhebung und Vernichtung der Substantialität und Causalität, wie sie sich in der physischen Natur von organischer und dynamischer Seite geltend machen, angesehen worden, weil es eben in der Erkenntniß der menschlichen Natur an der Idee der auch diese Gegensätze und Widersprüche vermittelnden wahrhaften und eigentlichen, absoluten Ur- und Grundsache fehlte, und demnach die eine oder andere ihrer nur bedingten Einseitigkeiten an ihre Stelle gesetzt werden mußte.

Wirklich bewußtlos und unwillkürlich, wie man sich die untersinnliche Psyche, die leibliche Ichheit im Menschen, die des Naturgefühls und Instinkts gedacht hat, ist nur die eigentliche physische Natur, die Körperwelt; dagegen wahrhaft weis und frei, wie man sich die übersinnliche Psyche, die sinnliche Ichheit im Menschen, die Sphäre der Vernunft und des Willens vorstellte, ist keine andere Natur, als die geistige oder das Geisterreich, das über Vernunft und Wille hinaus, doch so wenig ausser dem Menschen liegt, als die physische Natur oder die Körperwelt, auf die ihn Vorgefühl und Instinkt beziehen.

Die wahrhafte und wirkliche eine **Ur- und Grundsache** (causa et substantia) des Eins und Alls, ausser

der es keine andere gibt, ist Gott, daher ist das Göttliche an und für sich immer nur eine absolute und identische Causalität und Substantialität, welche ihre Wirkungen und Aeusserungen (Effectus et Accidentia) nur in sich selbst trägt und entwickelt. Der Mensch aber in seinem Ansich, in seiner eigentlichen Natur ist das Ebenbild Gottes, und demnach muß es in ihm auch eine Ur- und Grundsach, eine absolute und identische von ihm ausgehende, und in ihn zurücklaufende Causalität und Substanzialität geben. *)

*) Hier findet nun auch der alte noch nicht gehörig beigelegte Streit über den Sinn und Werth der Endursachen und Naturzwecke seine Lösung. Bekanntlich war Baco einer der ersten und vorzüglichsten Philosophen, welche meinten, die Idee von Endursachen und Naturzwecken sei ganz zu verwerfen. „In der Metaphysik könnte man wohl sagen, die Augenlieder dienten den Augen zum Schutz, das dichte Fell der Thiere hätte den Zweck, Hitze und Kälte abzuhalten, die Knochen wären dem Körper zur Stütze, die Wolken entstünden in der Luft, die Erde mit Wasser zu tränken u. s. f.; allein so was nähme sich in der Physik übel aus. Plato und Galen seien immer auf diesen Sandbänken sitzen geblieben, und Demokrit und Epikur seien eher zu hören, wenn sie die Ursachen der Dinge und ihrer Erscheinungen in der Nothwendigkeit ohne Einmischung von Zwecken suchten. Die Endursachen seien nicht nur gleich den gottgeweihten Jungfrauen unfruchtbar, sondern selbst der Naturforschung und dem Gedeihen der Naturkunde nachtheilig, weil sie mehr aus der Natur des menschlichen Geistes, als des Universiums stammten, und also in die äussere Natur nur eingeschoben würden."

Baco und seine Anhänger verkannten, daß also auch die sogenannten wirkenden Ursachen aus der Natur des menschlichen Geistes stammen, und in die äussere Natur hineingetragen werden, so wie die Freunde der Endursachen lange in dem Wahn befangen waren, die Naturursachen seien nur eine Ausgeburt materialistischer Ansicht, und führten die Menschen von Gott und der Vorsehung ab. Allein beides ist beschränkte Ansicht, welche die Doppelbeziehung der Dinge auf das Göttliche als Ursprung

Wie im Menschen von unten gleichsam aufsteigend aus den Revieren der untersinnlichen Natur Substantialität und Causalität, als Naturnothwendigkeit, welcher das Gesetz der Materie zu Grunde liegt, sich geltend macht, so bricht von oben gleichsam absteigend eine ganz andere Ordnung, nämlich die des Geistes herein, in welcher die Substantialität und Causalität den ganz entgegengesetzten Charakter der Idealität und Finalität annimmt, indem hier Idealobjekte und Endursachen herrschend werden, und selbsterzeugte Ideen und vorgesetzte Zwecke an die Stelle der mit Naturnothwendigkeit blindwirkenden Stoffe und Kräfte treten, demnach statt daß hier aus den Wesen die Formen und aus den Ursachen die Wirkungen hervorgehen, dort von den Formen die Wesen oder von den Ideen die Dinge gleichsam wieder gesucht, und die Wirkungen zu den Ursachen als Mittel auf Zwecke zurückgeführt werden, während innerlich und an sich im Geiste das Ursein und die Grundkraft, worin die Realitäten und die Ideen, die wirkenden und die Endursachen eins und dasselbe sind, auf entgegengesetzte allseitiger Entwickelung dienende Weise sich darstellt. Wenn daher die alten Weisen, wie Hiob und Salomo, die in ihrer Erkenntniß unentzweiten Thiere für von Gott unterrichtet oder für θεοδίδακτοὶ hielten, so wird dies noch weit mehr von dem Menschen gelten, die aus jenem äussern niedern, universalen, automatischen Zustand, welcher als Urzustand in ihnen liegt, in jenen höhern innern Zustand der Vollendung ihrer einen und ganzen, individuellen und spontanen Persönlichkeit, welche selbst schon als Keim und Anlage in

und Endzweck verkennt, und nicht einsieht, daß die menschliche Vernunft die Zweckbetrachtung sowohl aus der Natur nimmt, als sie die Annahme von wirkenden Ursachen zu ihr hinzubringt.

jenem ursprünglichen universellen, automatischen Zustand schlummert, sich zu erheben vermögen.

So ist denn die menschliche Natur an sich selbst doch nur eine einzige und alleinige Natur, war aber als solche in ihrer absolutesten Wesenhaftigkeit und Lebendigkeit so tief verborgen und verkannt, daß ihr Dasein und ihre Wirklichkeit kaum geahnet und ihr geheimnißvolles und wunderbares Wirken und Walten entweder unglaubig abgeläugnet, oder wahngläubig als etwas Ausser- und Uebermenschliches vorausgesetzt, mannichfaltig sowohl von Irrthum als von Betrug entstellt ward. Es lag an dem Geiste der ganzen neuern Weltbildung, daß die Uridee des ächten und reinen Christenthums, die Idee dieser das Menschliche mit dem Göttlichen wesentlich und lebendig, und nicht blos positiv und historisch verbindenden Natureinheit verloren ging. Dieser auch Göttliches und Menschliches, wie alles Andere scheidende Geist hat niemal als in des Menschen eigenthümlicher Natur unmittelbar liegend was Höheres erkannt, als Vernunft und Wille, und nichts Tieferes als Natur und Instinkt, daher immer als das Erhabenste und Vollendetste das rationalisirte Bewußtsein und die moralische Willenskraft obenangesetzt, deren Zucht und Leitung dann entweder von der Weltweisheit einer den Menschen von Gott ablösenden Selbstheit und Freiheit preisgegeben, oder von der Gottesgelahrtheit einem Gott vom Menschen abscheidenden Glauben und Gehorsam unterworfen ward. Und wie hätte es anders geschehen können, da das wesentliche und lebendige Mittel des Verbandes, die in der offenbaren Natur des Menschen verhüllt liegende Uebernatur von beiden Theilen, doch auf entgegensetzte Weise, da die eine das Göttliche vermenschlichten, die andere das Menschliche vergötterte, war ausgeschieden worden? Es fehlte der Wissenschaft wie dem

Glaubenthum der Zeit an Erkenntniß sowohl jener verborgnen unterseelischen Basis der menschlichen Natur, der centrifugalen oder peripherischen Strebung, in welcher diese Natur sich in ihrem Ausgang aus Gott als sich verkörpernder Geist verwirklicht, als jenes geheimen überseelischen Prinzips, oder der concentrischen centripetalen Tendenz, in welcher die menschliche Natur in Gott zurückkehrend sich als Vergeistigung alles Materiellen offenbart. Noch entzogener zeigte sich dem in der zersetzten und bewegten Sinnenwelt (Worolt, Wirbelkreise) versunkenen und befangenen Menschen die jene Basis und dieses Prinzip in sich beziehende und vermittelnde Natureinheit, welche in ewiger Gegenwart mitten im Leben anwesend die eigentlich göttliche Grund- und Ursach verwirklicht und offenbart; oder es ward denn die Verwirklichung und Offenbarung dieser göttlichen Dreieinigkeit auf der Erdenwelt und in ihrer Geschichte an die Stelle des geheimnißvollen und wunderbaren Abgrundes selbst gesetzt, in welchem Gott im Menschen entwickelt und der Mensch in Gott vollendet wird.

Diesen Abgrund göttlicher Weisheit, Allmacht und Herrlichkeit, in welchem der menschlichen Natur Ursprung und Endzweck liegt, haben in seiner Wesenhaftigkeit und Lebendigkeit nur die ächten Mystiker, von welchen die philosophischen Schwärmer und theologischen Dunkler unserer Tage, die sich auch so nennen, wohl zu unterscheiden sind, in Lehr und That gleich ihrem göttlichen Urbild allein treu und rein bewahrt. In diesem Sinn sprach B ö h m e von seinem C e n t r u m, oder von dem i n n e r n G r u n d d e r g e h e i m e n N a t u r, den jeder Mensch in sich trägt, und in den jeder sich selbst einführt, wenn er nicht selbst sich davon ausschließt; und damit völlig übereinstimmend ist, wie das Zeugniß

vieler andern Apokalypten, die man Mystiker nannte, auch das, was der gottselige Tauler von offner christkatholischer Kanzel an des Täufers Johannis Geburtsfest predigte: „In diesem Grunde ist eigentlich Gottes Wohnung vielmehr denn im Himmel und in den Kreaturen. Welcher Mensch wahrlich darin kommen möchte, der fände da wahrlich Gott, und sich einfältiglich in Gott. Und Gott ist da gegenwärtig, und die Ewigkeit wird da befindlich und schmecklich gefunden. Und da ist weder vor noch nach, und in diesen göttlichen Grund kann kein geschaffen Licht reichen, noch leuchten. Diesen Abgrund können alle Kreaturen nicht gründen, nicht erfüllen, nicht begnügen, nicht befrieden, denn Gott allein mit all seiner Unermeßlichkeit. Wer dieses Grundes wirklich wahrnimmt, der reichet und neiget die obersten und niedersten Kräfte der Seele zu ihrem lautern Anfang und zu ihrem wahren Ursprung. Welcher Mensch hierin wahrlich und recht begehrt, dem ist, als ob er ewiglich hie gewesen, und als ob er eins mit demselben sei, und Gott gibt da ein Zeugniß, daß der Mensch ewiglich da gewesen ist in Gott in seiner Ungeschaffenheit, das ist, da er in ihm war, da war der Mensch Gott in Gott." Wie aber der Mensch allzeit und überall in diesen, innern Grund von sich selbst gelangen könne, dazu gibt der Apostel eine höchst einfache, so viel Opfer und Werke beschämende Anweisung mit den höchst einfachen und so viel versprechenden Worten: „So ihr meidet die sündige Lust der Welt, so werdet ihr theilhaftig der göttlichen Natur."

Und das ewige Leben, welches uns so nahe, und das Reich Gottes, das mitten in uns ist, aber sich nur den Verklärten und Vollendeten, den Seligen und Heiligen wirklich aufschließt, ist an sich eben nichts anders als diese menschliche höhere, innere, oder göttliche

Natur. Sie offenbart und verwirklicht sich auch in jedem Menschen, denn sie hat in jedem, wenigstens wie jene unbekannte und unbenannte Gottheit in Athen ihren Altar. Das ist, was man als Glauben und Gewissen bezeichnet. Das sind die zwei Baude und Mächte der Religion, welche auch schon dem in seiner sinnlichen Erscheinung befangenen Menschen eine über die Vernunft erhabene höhere Naturordnung nnd eine seinen Willen beherrschende innere Gesetzgebung auf eine wesentliche und lebendige Weise ankünden, ihn daher wirklich schon über den Zwiespalt und Widerspruch seiner Doppel- und Wechselnatur erheben. Dies ist nämlich die Wesenheit des Glaubens, daß er Vernunft und Gefühl miteinander versöhnt, und jene vor eigenem Skeptizismus, dieses vor fremden Dogmatismus verwahrt, und die Lebendigkeit des Gewissens besteht darin, daß es das Wollen und Begehren unter sich ausgleicht, und jenes vor dem Uebermuth der Selbstheit, dieses vor knechtischer Hingebung sichert.

Allein in Glaube und Gewissen erscheint des Menschen eigene und echte Natur nur noch beschränkt und bedingt, denn der Glaube fordert ein höher Licht und das Gewissen setzt eine innere Kraft voraus, weswegen denn auch der Glaube, wenn er sich, ohne daß ihm jenes Licht aufgegangen, von Vernunft oder Gefühl einseitig losreißt, in Aberglauben oder Unglauben ausartet und das Gewissen, wenn es, ohne daß jene Kraft es leitet, sich blind dem Wollen oder Begehren hingibt, in Indifferenz oder Fanatismus versetzt wird. Wird der Glaube vom Menschen selbstlos an äussere Lehr, und der Wille unfrei an fremdes Gebot dahingegeben, so bethören und verkehren sie seine ganze Natur auf eine Weise, gegen welche die schwarze Kunst der Circe nur Kinderwerk ist. Solch ein von Schriftgelehr-

ten, welche das lebendige Licht unter den Scheffel stellen, betrogener Glaube, und solch ein von Gebotmachern, deren Gott der Bauch oder Mammon ist, verdorbenes Gewissen, erweisen sich selbst wieder als die furchtbarsten Werkzeuge und Gewaltsmittel der vollendeten Irreligion, und dieser Irreligion Malzeichen ist die Zerstörung des eigenen Glaubens und freien Gewissens der Menschen, wogegen ihnen gesagt ist: „Werdet nicht der Menschen Knechte."

Religion ist, da es eben so wenig einen unmittelbaren Uebergang vom Erscheinungs-Menschen zu Gott gibt, wie ihn der Theismus und Naturalismus träumt, als eine äusserliche menschliche Mittlerschaft, wie sie der Positivismus und Orthodoxismus haben will, nichts anders als die Hinanbildung von dem menschlichen Glauben und Gewissen zu dem Schauen und zu der Weisheit, zu der Freiheit und zu dem Handeln in Gott und aus Gott mittelst der uns von dem Gottmenschen Christus ertheilten Offenbarungen und Heilsmittel. Aber auch mit dem unerleuchteten und ungeheiligten Menschen hängt Gott schon als seiner Natur Ursprung, Wesenheit und Vollendung durch Glaube und Gewissen zusammen; ihn erleuchten und heiligen heißt ihn zur Kunde und zum Besitz seiner eigenen ihm durch Glaube und Gewissen angedeuteten und verbürgten höhern, innern, göttlichen Natur bringen. Der Glaube muß ins Schauen im göttlichen Lichte, und das Gewissen in Freiheit mit göttlicher Kraft verwandelt werden.

Was der Mensch durch seine eigenste und freieste Kraft ausrichtet, das ist am meisten Gottes Werk. In dieser Idee sind Vorsehung und Freiheit, sind Offenbarung und Vernunft nicht nur nicht im Widerspruch unter sich, sondern aufs innigste vereint. Unsere Hingebung an Gott ist Erhebung, und Abhängigkeit von ihm

höchste Selbstständigkeit. Was nicht in des Menschen Natur göttlich begründet ist, vermag keine Offenbarung von aussen und keine Gnadenwirkung von innen aufzudringen, aber auch keine Vernunft und kein Wille kann erreichen, was inner nud über ihren Schranken liegt, und als göttliche That in göttlichem Sinne begründet werden soll. Göttliches kommt auf Erden nur im Menschen zu Stande. Und all das Ahnen und Hoffen, das Sehnen und Streben all des Menschen nach dem Göttlichen, woher käme es, wenn nicht das Göttliche in ihm sich selbst suchte? doch nicht als ein wirklich Verlornes, was so viel als ein nimmer zu Findendes wäre! Die Religion ist Liebe, ist das Wesen, das in diesen vier Elementen, den innersten Triebfedern der menschlichen Natur lebt.

Religion, dies Ursakrament der Menschheit, ist also die von Ewigkeit her im Himmel geschlossene Ehe von Göttlichem und Menschlichem. Deswegen gibt es auch im Himmel wie auf Erden nur eine einzige Religion, wie nur einen Gott und nur ein Menschengeschlecht. In allen sogenannten Religionen verdient nämlich nur dasjenige diesen heiligen Namen, was sich uns als das tiefste Geheimniß und Wunder des Christenthums offenbart und verwirklicht hat, was auf die wesenhafteste und lebendigste Weise Göttliches und Menschliches vermittelt, und sich als die erfolgreichste Menschliches und Göttliches auf einander beziehende Wirksamkeit bewährt. Die erheben also Gott nicht, welche den Menschen herabsetzen; aber wer den Menschen Gott nahe bringt, versöhnt Gott mit dem Menschen. Wir sind jetzt Erben der Erlösung, Erleuchtung und Heiligung, wie des Sündenfalls, der Verderbniß und Entweihung unserer Natur. Der Mensch steht, seit er Adam und Christus in sich hat, höher auch im Guten, wie im Bösen, und die Weltgeschichte des menschlichen Ge-

schlechts bewegt sich in den zwei mittlern Zuständen des Versinkens und Verderbens, und der Erhebung und Veredlung. Vor und unter jenen liegt der tiefere Zustand der Reinheit und der Unschuld, und nach und über diesen der höhere der Freiheit und der Gnade. Die einen, wie die andern dieser Zustände liegen in der menschlichen Natur und in ihrer Entwickelung begründet, und was sie in ihrem Ausgang aus Gott und in ihrer Rückkehr zu Gott festhält, und unabläßig auf jene höhere, innere, göttliche Natur im Menschen als ihren unverlierbaren Ursprung und Abgrund in Gott bezieht, das ist Religion, und zwar die alleine und einzig wirklich allgemeine und beständige Religion des evangelisch-apostolischen Christenthums.

Von der göttlich-menschlichen Kirche dieser Religion ist selbst der noch übergroße Theil des menschlichen Geschlechts, dem der Tag der Erkenntniß dieser innern höhern Natur noch nicht aufgegangen ist, und der den Geist und die Wahrheit der geoffenbarten christlichen Religion noch nicht in sich selbst erlebt hat, nicht ausgeschlossen, denn er ist deswegen noch nicht zur Gottlosigkeit, der einzigsten aller Unseligkeiten, verdammt. Das Urlicht der göttlich-menschlichen, oder der religiösen Erkenntniß leuchtet auch in die Finsterniß; es steht geschrieben: nox sicut dies illuminabitur. Das natürliche Licht ist der Mond dieser Sonne, ist der Abglanz des übernatürlichen; also die höchste Erkenntniß im Menschen gleichsam ein Wiederschein der eigentlichen Offenbarung des Göttlichen in seiner Natur, in diesem dunkeln Körper, der von dem über und ausser ihm, als solchen, liegenden selbstleuchtenden Gemüthsgeiste erhellt wird.*) Den unwiderlegbarsten Beweis hiefür liefert das

*) Solch ein höheres inneres Licht, als Naturkraft in dem Menschen liegend, hat schon Franz Picus

Bewußtsein des mittelbaren und abgeleiteten Erkennens religiöser Gegenstände, welches in allen Menschen liegt, und zu allen Zeiten und an allen Orten als das religiöse Prinzip, das dem Entstehen geoffenbarter Religionen vorgeht und nach ihrem Verfalle noch fortdauert, das den natürlichen Glauben erleuchtet und die Gewissen der Sterblichen richtet, sich beurkundet hat. Es ist dieses gleichsam die äussere niedere Reflexion der Offenbarung und Gnadenwirkung der innern, höhern Natur des Menschen, so daß auch der noch nicht Erleuchtete und noch nicht Geheiligte, dem es noch nicht vergönnt worden, jenes Göttliche unmittelbar an sich, sei es auf dem Wege der Eingebung von innen, oder der Mittheilung von aussen zu erreichen, doch wenigstens von dem mittelbaren und abgeleiteten Einflusse desselben sich nicht völlig entrüstet und verlassen findet. Es besteht nämlich ein ewig Gesetz, welches in der Welt von dem Gesetze Gottes Zeugniß gibt, jenes Gesetz *), von welchem Paulus sagt, daß es allen Menschen ins Herz geschrieben

von Mirandula angenommen, und in einer eigenen Schrift: de Praenotionibus vertheidigt, als lebendige Quelle aller Eingebung und Offenbarung.

*) Baco von Verulam war auf dem Wege, den Zusammenhang des göttlichen und menschlichen Gesetzgebung in der menschlichen Natur aufzufinden. Nachdem er den Grundsatz aufgestellt: „Sicut legi divinae obedire tenemur, licet reluctetur voluntas, ita verbo dei fidem habere, licet reluctetur ratio,“ und also das übernatürliche Licht anerkannt hatte, sagte er von dem natürlichen Lichte: „*Scintilla quædam est, et tanquam reliquia pristinæ et primitivæ puritatis.*“ Da ihm also die beiden Lichter oder Erkenntnisse eines Ursprungs und in diesem gleicher Natur waren, gab er der menschlichen Seele einige Erkenntniß des Göttlichen zu, nur war nach ihm ihr Licht nicht vollkommen klar, wie ursprünglich, und gewährte daher mehr eine negative als positive Einsicht, wie sie sich im Gewissen wirklich zeigt.

sei, und welches wir nicht treffender zu karakterisiren wissen, als mit den Worten, mit welchen Charron in seinem merkwürdigen Buche von der Weisheit es bezeichnet hat: „C'est cette équité et raison universelle, qui éclaire et luit en un chacun de nous. Qui agit selon elle, agit vraiment selon Dieu, car c'est Dieu, ou bien sa première fondamentale loi, qui la mis au monde. Il agit aussi selon soi, car il agit selon le timon et ressort animé, qu'il a dedans soi, le mouvant et agitant. Ainsi est il homme de bien essentiellement, et non par accident et occasion; car cette loi et lumière est essentielle et naturelle en nous, dont aussi elle est appellée nature et loi de nature. Il est aussi par conséquent homme de bien uniformément et également en tous temps et tous lieux; car cette loi d'équité et raison naturelle est perpétuelle en nous, ne reçoit point d'accès ni reçès, est inviolable, un edictum perpetuum, qui ne peut jamais être éteinte ni effacée, quam nec ipsa delet iniquitas, vermis enim eorum non moritur. — La loi de Moyse en son décalogue est une copie externe et publiquée, la loi de douze tables et le droit romain, les enseignements moraux des Théologiens et Philosophes, les avis et conseils des Jurisconsultes, les édits et ordonnances des Souverains ne sont que petites et particulières expressions d'icelle. Que s'il y a aucune loi, qui s'écarte le moins du monde de cette première et originelle matrice, c'est une erreur, une fausseté, un monstre.

13.

Mysterium, oder Gott im Menschen.

So schön und wahr hat unsers Wissens Niemand die höchste und letzte Frage über Sein und Werden, über Bedeutung und Bestimmung des Menschen und seiner Natur ausgesprochen, wie der französische Dichter unserer Zeit, der wahrhaft berufen scheint, die langverjährten Rechte der Religion und Metaphysik auch unter seinem Volke in der Poesie wieder geltend zu machen. Lamartine singt, s. L'homme à Lord Byron:

> Borné dans sa nature, infini dans ses voeux,
> L'homme est un dieu tombé, qui se souvient des cieux;
> Soit que déshérité de son antique gloire,
> De ses destins perdus il garde la mémoire;
> Soit que de ses désirs l'immense profondeur,
> Lui présage de loin sa future grandeur;
> *Imparfait* ou *déchu*, l'homme est le grand mystère.

Ja abgefallen oder unvollkommen ist der Mensch nicht nur ein Geheimniß, sondern ein Räthsel, nicht nur ein Räthsel, sondern ein sich selbst widersprechendes Wesen, und doch ist die Metaphysik und zwar sowol die theologische als philosophische, sowol in sich, als unter sich über diese Uransichten so getheilt, daß von Anbeginn der Philosophie bis auf ihre neueste Entwickelung darüber nur zwei Systeme herrschend sind, welche sich, dann anthropomorphisch in den Theogonien und Theodizeen, in den Cosmogonien und Teleologien selbst nicht anders als immer und immer wieder in der Form dieses feststehenden Gegensatzes und ewigen Widerspruches zu

wiederholen und umzugestalten vermochten. Nicht nur die Welt, auch die Idee der Gottheit wurde entzweit, alles Wesen und Leben der Natur gerieth in Widerstreit, weil der Mensch seine Urheit und Einheit in sich nicht erreichte, und eine eben so irreligiöse wie unphilosophische Ansicht von seiner eigenen Natur und ihrer Entwickelung hegte.

Diese unphilosophische Ansicht ist nämlich keine andere als die uralte und allgemeine, auch gegenwärtig noch unter uns herrschende, welche durch die jetzt in der Tagesordnung liegende philologische nnd historische Behandlung der Philosophie ohne vorleuchtende Philosophie nur immer noch mehr und mehr genährt und groß gezogen wird. Die Quelle dieser Unphilosophie ist Irreligion, und war um so schwerer zu entdecken, da die Religion als Glaubenslehre und Sittenlehre sich selbst nach dieser Unphilosophie gerichtet und gebildet hat. Es ist der Zwiespalt und Abfall der menschlichen Natur in und von sich selbst, welchen die Philosophie auch selbst bei ihrem neuesten hehren und kräftigen Streben, äussere und niedere Gegensätze und Widersprüche aufzulösen, immer noch stehen ließ, nur in neuen Gestalten und Wendungen wieder hervorbrachte, und wie ein sein Rad vergebens wälzender Ixion vom Zauberrade selbst immer wieder fortgewälzt stets noch vom Grund und Ziel abkam. J. W. Schelling's berühmte Streitschrift, Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jakobi ist in dieser Hinsicht auch ein Denkmal geworden. Diese Schrift bezeichnet mit derjenigen, auf welche sie sich bezieht, den eigentlichen Hochpunkt, bis zu welchem die Gegensätze und Widersprüche der Philosophie in neuester Zeit sind fortgeführt worden. Die Philosophie stund da vor Gott und göttlichen Dingen, und war wirklich der

Lösung ihrer letzten und höchsten Aufgaben am nächsten. Warum ist sie wieder davon abgekommen?

Die alten Fragen, selbst schon Trugfragen, in deren Beantwortung sich der Mensch verfängt, weil die Voraussetzung falsch, von der sie ausgehen, diese Sophismen Heterozeteseos in ihrer speculativsten Form, ob Gott Grund von sich selbst sei, oder einen (mit Recht sogenannten) Ungrund noch ausser diesem Grund habe, ob das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgegangen, oder ob umgekehrt dieses aus jenem? sind keine andern Fragen, als die, deren Antworten einerseits in den Systemen des Dualismus, der Geist und Materie und so auch Gott und Natur von einander trennt, oder in denen der Identität, welche die Getrennten wieder vereinet, anderseits in den entgegengesetzten Theorien der Emanation des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren und der Evolution des Ueberweltlichen aus dem Weltlichen, oder der Imanenz von einem im andern niedergelegt sind, und durch die ganze Bildungsgeschichte der Philosophie hindurch fortlaufen.

Es sind nun aber diese Systeme und Theorien des Spiritualismus und Materialismus das Wesen der Natur zersetzend, wie die der Emanation und Evolution die Lebensbewegung nur einseitig auffassend; jene kommen am Ende zu einem guten oder bösen Prinzip, und diese zu Prädestination oder Necessitation, so wie die Identität und Imanenz der Gegensätze und Widersprüche das eigentliche Wesen und Leben, das sie aus seiner Einheit und Urheit hervorbringt und darin wieder auflößt, aufheben, daher zu Pantheismus und Fatalismus führen.

All diese mystisch-transcendente Speculation in ihren verschiedenen Formen fasset das Unendliche nicht in seinem Ansich, nicht im ewigen Raum, wie es in Gott als ein Unendlichendliches ist, auf, sondern nur so

wie es in der Welt im Gegensatze und Widerspruche mit einem Endlichen, in den Verhältnissen seiner Gestaltung und in den Beziehungen seiner Entwickelung erscheint. Diese Systeme und Theorien sind daher nicht eigentlich atheistisch, wofür die Gegner sie zu erklären sich wohl hüten mögen, da sie sonst ihr eigenes Verdammungsurtheil aussprechen; gottlos ist auch die Erscheinung Gottes in der Welt nicht, aber Systeme und Theorien, welche nur diese Verhältnisse, und ihrer Natur nach einseitig auffassen, sind Systeme des Todes und Theorien des Nichts. Der Grund aber und Ursprung ihrer Entartung und Selbstzersetzung ist darin zu suchen, daß die sie erzeugende Philosophie sich vom Wesen der Erkenntniß getrennt hat und von dem Leben derselben abgefallen ist, oder daß die Philosophie aufgehört hat Anthroposophie zu sein, indem sie die Natur von Gott und Welt ausser der menschlichen Seele erkennen wollte, und so nur zu einer abstrakten Gottheit und konkreten Weltheit gelangte.

Der Lösung des Räthsels, wozu die Menschen sich die Natur der Dinge theils durch Vorwitz und Uebermuth, theils durch Stumpfsinn und Verzagtheit gemacht haben, kamen daher noch diejenigen Philosophen am nächsten, welche sich am treusten und reinsten an das menschliche Erkennen selbst gehalten, und dieses in sich bis zu seinem Ursprung und Abgrund in Gott zu verfolgen bestrebt waren. Da treten uns nun zunächst zwei der größten Weisen des Alterthums entgegen, deren Ansichten allerdings anthroposophisch sind, wie wir sie von der Philosophie fordern, aber uns noch ausserdem einen besonders in Bezug auf die Lösung vorliegender Aufgabe merkwürdigen Gegensatz darstellen.

Schon früher haben wir in dieser Schrift Platon's Ansicht angeführt, welche er selbst von den

Priestern herleitet, und nach welcher der Mensch nur erfährt und erkennt, was die Seele schon in einem frühern vollkommnern Leben gekannt und gewußt hat, alle Wissenschaft und Erkenntniß also nur Wiedererinnerung und Vergegenwärtigung ist. Sie steht im Menon und lautet bei Schleiermacher so:

„Pindarus und viele andere Dichter, die göttlicher Art sind, sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so, daß sie jetzt zwar ende, was man sterben nennt, und jetzt wieder werde, untergehe aber niemals. Und deshalb müsse man aufs heiligste sein Leben verbringen. Den von welchen Phersephone schon die Strafen des alten Elendes genommen, deren Seelen gibt sie der obern Sonne schon im neunten Jahre zurück, aus welchen dann ruhmvolle thatenreiche Könige und an Weisheit die vorzüglichsten Männer hervorgehen, und von da als heilige Heroen unter den Menschen genannt werden. Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren, und was hier ist und in der Unterwelt alles erblickt hat, so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so daß nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag dessen sich zu erinnern, was sie ja auch früher gewußt hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat, so hindert nichts, daß wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist, und nicht ermüdet im Suchen; denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung.“

Sokrates dagegen, der menschliche, der von seinem Schüler, dem göttlichen Plato selbst nicht ganz richtig aufgefaßte Lehrer, der uns in seiner Selbstständigkeit den philosophischen Uebergangspunkt von der alten

zur neuen Lehre bezeichnet, sprach kurz zuvor, ehe er den Giftbecher in der leuchtenden Stadt und Republik trank, und seinen durch ihre Lügenhaftigkeit verewigten Anklägern Anitus und Melitus gegenüber als Opfer der Legitimität] und Allianz] des damals gewaltigen Heidenthums sank: „Mir] ist wirklich ganz klar, daß, wollen wir je Etwas rein erkennen, wir uns vom Leib losmachen, und mit der Seele selbst die Dinge schauen müssen; und dann erst werden wir haben, was wir begehren und wessen Liebhaber zu sein wir behaupten, die Weisheit, wenn wir todt sind; nicht aber so lange wir leben. Wenn es nämlich nicht möglich ist, mit dem Leib je was rein zu erkennen, so können wir nur von beiden Eins, entweder niemals dazu gelangen, oder denn nur nach überstandenem Tode. Alsdann aber wird die Seele erst allein sein, abgesondert vom Körper, vorher keineswegs. Wir werden demnach, so lange wir leben, dem ungetrübten Erkennen nur insofern am nächsten kommen, als wir, so viel es möglich oder nicht höchst nöthig ist, mit dem Leibe nichts zu schaffen und nichts gemein haben, wenn wir also mit seiner Natur uns nicht erfüllen, sondern von dieser Natur uns rein halten, bis uns Gott befreit.“

Zweifelsohne ist es nun eine eben so bedeutungsvolle als unbemerkte Erscheinung in der Geschichte der Philosophie, daß der Lehrer Sokrates das reine und ungetrübte Erkennen erst nach dem Tode erwartet, wenn die Seele sich von dem Leibe ganz losgemacht haben wird, und im wirklichen Dasein nur eine Annäherung dazu, eine Vorhersehung annimmt, insofern sich die Seele recht rein und frei von dem Leib und seinem Wesen zu halten, gleichsam schon im Leben zu sterben weiß; während sein Schüler, Plato, die eigentliche Weisheit und Wissenschaft vor der Geburt, da die Seele noch nicht in den

Kerker des Leibes hinabgesunken, voraussetzend alles Lernen und Erfahren in dem irdischen Wandel nur für eine Wiedererinnerung in der Entfernung hält, und meint, nur inwieweit die Seele sich wieder in ihren Ursprung zurückzusetzen vermöge, sei dem Menschen Gewißheit und Wahrheit der Einsicht vergönnt.

Wäre nun aber das Eine oder das Andere, oder vielmehr, weil uns Endlichen und Sterblichen zwischen Geburt und Tod eingegrenzt und von Seele und Körper bedingt, kein Urtheil und Entscheid über diese Lehren möglich, das Eine und das Andere nicht wahr und gewiß, so würde das alte niedere Erdwesen und Nachtleben der Menschheit sich wieder erheben müssen, welches Pindaros uns so trefflich schildert:

Eines Tages Kinder sind wir;
Was ist Jemand, oder Etwas?
Was ist Niemand, oder Nichts?
Eines Schattens Traum der Mensch!
Kaum, daß Dasein ihn umfahet,
Wenn ihm Gottes Glanz sich nahet!

Und doch ist diese Ansicht von Pindar, wenn auch der eigentlich wahren und gewissen nicht näher, als die zwei sie überschwebenden, aber einseitigen von Plato und Sokrates, doch ihr befreundeter und ähnlicher, denn wie Schiller in seinen Briefen über ästhetische Erziehung richtig und treffend bemerkt: „Der Mensch, ehe er anfängt zu philosophiren, ist der Wahrheit näher, als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht geendet hat.“

Pindar sprach die philosophische Ansicht des natürlichen und sinnlichen Menschen aus, der, wie viele der Neuesten, nur ein sogenanntes tellurisches Prinzip kennt und ein solarisches ahnet, und das eine zum andern in das Verhältniß vom Schein zum Sein setzt; es war auch

dies die im alten Bunde herrschende Ansicht, daher ungeachtet aller Religiosität doch in dieser Sonnenferne von Gott keine Idee von wahrhafter Unendlichkeit und eigentlicher Unsterblichkeit des Menschen.

Plato sah lebensfroh in die hohe Vergangenheit und gleichsam in die Unterwelt zurück. Er erkannte die menschliche Seele nur in ihrem Ursprung, sah sie nur als untersinnliche Psyche, und der Quell all seiner Erkenntniß war Erinnerung, Sokrates dagegen warf den sterbenden Blick in die nahe Zukunft, in die ihm vorschwebende Oberwelt empor. Er sah die menschliche Seele nur in ihrer Vollendung, erkannte sie nur als übersinnliche Psyche, und all sein Wissen entsprang ihm nur in Annäherung zu dieser. Und so war die alte und neue Philosophie, die sich über die blos irdische und sinnliche Welt erhob, und das Göttliche suchte, gleichsam immer in der Irre zwischen diesen zwei Richtungen und Bewegungen, deren eine das Göttliche nur im Ursprunge vor der Geburt des Menschen sehend es ihn in der Welt verlieren, die andere das Göttliche nur in seiner Vollendung schauend es ihn in der Zeit nicht, sondern erst nach seinem Ende im Tode finden lies.

Bei all unserm ernsten und langen Forschen fanden wir eine einzige Spur, die auf eine sich über diesen Gegensatz und Widerspruch erhebende Erkenntniß mit einiger Klarheit und Bestimmtheit hindeutet, und dies in den der christlichen Offenbarung sich sehr annähernden eleusinischen Geheimnissen. Creuzer sagt in seinem geist- und stoffreichen Werke der Symbolik und Mythologie: „Nach der Theologie der Eleusinier blieb Kore-Proserpina einmal im Hause der Mutter oben auf unerklimmbarer Höhe. Da erhielt sie sich als Jungfrau. Doch begattete sie sich mit Zeus, dem es gelang sie zu überwältigen. Nun kam aber auch von unten Pluto, und

raubte sie, und sie mußte auch sein Weib werden. Das will nach eleusinischer Lehre sagen: Die Kore ist Lebensquell im Weltall. Sie begattet sich mit beiden Demiurgen, mit dem untern wie mit dem obern, und sie strahlet allen Wesen aus einem ungetheilten Grunde das Leben zu. Sie ist die Leben gebende Kraft des Ganzen. Sie webet für die Regenten des Weltalls das Anfängliche, das Mittlere und das Aeusserste zusammen. Ihr Gewebe ist die Schöpfung beseelter Wesen. Im Verhältniß zur Minerva und Artemis ist sie die untere Jungfrau, aber Minerva ist doch wieder ganz und gar in ihr. Auch als Weisheit- und Kriegliebende ist Minerva in ihr und sie in der Minerva. Auch die Demeter faßt Plato unter dem Namen κορη im Kratilus mit der Proserpina zusammen. Kore ist aber auch die Kraft, die von der Demeter nach unten wirkt in die Tiefe. Sie ist die zeugende Seele. Sie ist aber auch als das Reine, Jungfräuliche in der Höhe, die Zurückführerin der Seelen nach oben."

Und sollte nun wohl diese Kore was anders sein können, als die Seele überhaupt, besonders aber die Seele mit ihren zwei Psychen? mit der hehren Minerva und Demeter und der finstern Artemis und Proserpina? oder vielmehr sie selbst in den zwei nachgewiesenen Richtungen und Bewegungen? — So wäre denn schon im Heidenthum eine Gleichung und Lösung der Gegensätze und Widersprüche in unserer Natur versucht worden! nicht anders, nämlich die Minerva und Demeter als die Vernunftfreiheit im Menschen, und die Artemis und Proserpina die Naturnothwendigkeit; Kore aber die unter beiden Gestalten bestehende und sich entwickelnde Seele.

Allein, wenn nun auch dies der wahre Sinn und die Bedeutung jener Gleichnisse und Bilder sein sollte, so

wäre damit noch keineswegs jene göttliche Urheit und Einheit der menschlichen Natur dargethan, deren Erweis wir vorzüglich diese Schrift gewidmet, und die nach unserer Ansicht ausser und über aller Vernunftfreiheit und Naturnothwendigkeit liegt, so daß jene in diesem Sinne übernatürliche Urheit und Einheit, das Göttliche im Menschen, welches Plato nur in seinem Ursprunge vor des Menschen Geburt voraussetzte, und Sokrates blos in seiner Vollendung nach dem Tode erreichen zu können glaubte, als endlose Gegenwart und ewige Mitte in unserm Wesen und Leben selbst aufgehen und beharrlich fortbestehen muß. Dies Geheimniß zu offenbaren, und zwar auf eine lebendige und wesenhafte Weise, mußte der Menschheit, mitten in ihr selbst, mitten in ihrer Natur und Geschichte, ein Gottmensch erstehen, der durch Lehre und That bewies, daß jene höhere und innere göttliche Natur, von welcher die erleuchtete menschliche Vernunft blos die Auslegerin sein kann, und der geheiligte menschliche Wille nur der Vollzieher sein soll, jenes Wunder eines Urbewußtseins und einer Selbstbestimmung, welche alles überlegte Erkennen und jede willkührliche Thätigkeit, die die Menschen irrig für Weisheit und Freiheit gehalten, himmelweit übersteigt, zwar vorgesehen und geweissagt worden sei, doch der Mensch noch in Gott verborgen, oder der Gott in Menschen noch unenthüllt gelegen habe, und von nun an in dem Lichte und der Kraft eines neuen ihm gebrachten Welttages unter der Obhut und dem Beistand des verheißenen Geistes erst recht aufgehen und in Ewigkeit fortbestehen werde. Und das lehrte und that er, der geheimnißvolle und wunderbare Gottmensch, den Johannes, der Jünger, der an seinem Busen gelegen und seines Herzens Liebling war, bezeichnete als das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, das auch

in die Finsterniß leuchtet, die Finsterniß aber nicht fasset, und als das Wort, das von Anfang war, das Fleisch geworden, und in seiner Herrlichkeit, einer Herrlichkeit, wie des Eingebornen vom Vater, unter uns wohnt voll Gnade und Wahrheit. Und sollte uns Menschen wohl etwas Anderes mehr oder besser Evangelium sein, als dieses, oder dieses anders, als Johannes zeugt und urkundet, aufgefaßt und angewandt werden?

Das kann nur eine Welt, welche das Christenthum wieder im Sinne eines philosophischen Heidenthums, oder nur im spekulativen Geiste einer rationalistischen und moralisirenden Religion zu sehen und zu deuten begonnen hat, welche also von den zwei untergeordneten und einseitigen Bestandtheilen der menschlichen Natur den einen, den sie als göttlich hervorhebt, mit Ausscheidung des andern, den sie als menschlich herabsetzt, ins Leere, Eitle und Nichtige hineintreibt, oder die ungeachtet des längst erschienenen Heilandes, der das Heil dem Menschen in seinem eigenen innersten Wesen aufgeschlossen und bethätigt hat, an einem alten Erbübel darniederliegend, weder heidnisch leben noch christlich sterben kann, da sie mit Plato vor der Geburt nur gelebt zu haben glaubt, oder mit Sokrates erst nach dem Tode aufzuleben hofft.

Daß übrigens jener Glaube und diese Hoffnung selbst Thorheit und Frevel sei, zeigt das Göttliche, das so gewiß göttlich zu sein aufhören würde, wenn es nicht ewig wäre, als eine Welt unter und zu nichts gehen müßte, die sich davon verlassen fände, durch seine unaufhörliche und in Zeiten und Orten, die seine Kraft im Leiden oder im Handeln, im Siegen oder Erliegen herausfordern, um so gewaltigere, und überall und immer mehr übermächtige Entwickelung im Dasein und Wandel der Menschen. Diese Entwickelung des Göttlichen ist so

allgemein in der Natur, so bleibend in der Geschichte, wie ein fort und fort andauerndes unauslöschliches Wunder, welches alle andern Wunder in sich begreift, an das man also zuvörderst glauben muß. Es ist auch der Fels, auf welchen die wahrhaft rechtgläubige und allein seligmachende Kirche gebaut ist, welche die Pforten keiner Hölle, auch wenn sie als Himmel erschiene, überwältigen werden. Dies ist der ächt religiöse Katholizismus, und die auf keine Weise getrübte oder verfälschte Urtradition. Es gibt demnach auch eine, eine einzige und ewige, göttliche Erkenntnißquelle in der menschlichen Natur, und diese ist das innerste Sein und die heiligste Kraft dieser Natur, der alte Bund, der den Menschen mit Gott, der neue, der Gott mit dem Menschen verbindet. Dafür spricht das Zeugniß all der Christen, welche sich über die mittelbaren und abgeleiteten, nur beschränkten und bedingten Erkenntnißweisen zu dem von Johannes verkündeten Licht, das jeden Mensch erleuchtet, und zu dem Wort, das Fleisch geworden, durch die ohne Unterlaß und Ausnahme wirkende Wahrheit und Gnade desselben zu erheben vermögen. Aber auch schon zeugen dafür die Weisen und Edlern der Menschen aller Zeiten und Orte, welche die Hoheit und Würde ihrer Natur in sich selbst inne, oder je in Ideen und Thaten das Walten eines Genius oder Dämons über ihrer Vernunft und ihrem Willen gewahr worden, oder auch nur das Göttliche in reinem Glauben an eine übermenschliche Ordnung der Dinge und in freiem durch diese bewegtem Gewissen erahnet haben.

Diese Erkenntnißquelle, freilich noch leichter in unreinen Herzen, als in nicht aufgeklärten Geistern versiegend, am häufigsten in einfältigweisen und stillandächtigen Gemüthern springend, geht in unendliche Tiefe,

in das Göttliche in der menschlichen Natur zurück, und ist das Mysterium, das uns die vom Gottmenschen ausgehende Erleuchtung, wie die zu ihm sich emporrichtende Betrachtung offenbart, das Licht und das Wort, welches meistens nur in seinen eigenen Strahlenbrechungen und Tonwiederhallen im Weltgetümmel und Selbstgewirr nicht verstanden, doch oft auch mitten in diesem empfunden und vernommen wird. Sah doch selbst der gegen Christus Wuth und Mord schnaubende Saulus das Licht vom Himmel, und hörte die Stimme des Herrn, und erzählt uns als Paulus, nach Gottes Willen berufener Apostel, wie er bei Lebzeiten und noch an Körper gebundener Seele in jene Licht- und Kraftwelt, wo Licht und Finsterniß, Freiheit und Nothwendigkeit sich eben so wenig mehr entgegenstehen, als noch überlegtes Erkennen und willkürliche Thätigkeit walten kann, wie er es nennt, in dritten Himmel entrückt ward, wo nicht mehr wie ein dunkel Bild in einem Spiegel, sondern von Angesicht zu Angesicht gesehen wird, und der Mensch erkennt, wie er erkannt ist.

Sei es nun, daß Aberwitz und Schwärmerei, daß Eigendünkel und Fanatismus oft und viel diese Quelle, oder vielmehr nur die Ausflüsse und Abwasser in sich selbst getrübt und entweiht, ja entheiligt und geschändet hat, sei es, daß es noch weniger Jedem vergönnt sei, dahin zu gelangen, wo Paulus früher gewesen, als nach Korinth oder Athen zu kommen, es sei, daß die Himmel über uns nur dem Heiligsten, wie Stephanus, und das Paradies in uns nur dem Seligsten, wie unserm Vonflue, offen stehen; so wollen wir doch die Zugänge und Vorhöfe, die im Menschen zu seinem allerheiligsten Innern und Höhern, zu dem Göttlichen führen, so wenig uns selbst abschneiden, als von andern uns versperren lassen. Daß dieses Göttliche in uns,

unsere eigenste Natur, die uns also Niemand nehmen und Niemand geben kann; daß es, wie der Grund aller Tugend und Sittlichkeit, auch der Urquell aller Weisheit und ihrer Wissenschaft, der Philosophie, sei; daß das Menschliche auch dereinst jenseits in das Göttliche nicht auf und über gehen könnte, wenn nicht das Göttliche diesseits und wirklich schon im Menschen wesete und lebte; daß der Mensch nicht nur im Ursprung aus Gott herkomme, und in seiner Vollendung in Gott zurückkehre, sondern in seiner Wesenheit und Grundkraft auch ewig untrennbar in Gott bestehe und verweile; daß nur diese Ansicht das Geheimniß und Wunder der menschlichen Natur in ihrem bis jetzt noch so mißverstandenen, widerspruchvollen Doppelwesen und Wechselleben aufhellen und erklären könne; daß diese über die von der tiefsten nnd innersten menschlichen Erkenntnißquelle abtrünnigen Philosophien sich erhebende Naturlehre im vollsten Einklange mit der Offenbarung und mit dem Glauben an die Lehre Jesus Christus stehe: daß durch ihn das ewige Leben in die Welt gekommen, und das Himmelreich mitten in uns Menschen, wie er in uns, und wir in ihm dem Sohn Gottes und des Menschen Sohn, der, weil der Göttlichste der Menschlichste und weil der Menschlichste der Göttlichste, das Mysterium der wesenhaften und lebendigen Eucharistie, die ὑπόστασις der göttlichen und menschlichen Natur in einander sei; daß endlich der Mensch von Gott ausgehend als abgefallen erscheine und wirklich unvollkommen sei in Bezug auf seine Rückkehr in Gott, welche durch den eingebornen Gottmenschen in ihm vermittelt werde; — von all diesem wollte der Verfasser vorliegender Schrift, wie er denn auch mußte, um das Wesen und Leben der Natur überhaupt in der menschlichen Erkenntniß darzustellen, aus dem tiefsten Grunde seines Gemüthes Kunde und

Zeugniß geben, und so glaubt der Verfasser denn auch ohne Unbescheidenheit und schicklich mit den Worten schließen zu können, welche der hohe Campanella im Proemium seiner Metaphysik aussprach: — „Quapropter novam condere metaphysicam statuimus, post ubi a Deo reducti sumus ad viam salutis et cognitionem divinorum, non per syllogismum, qui est quasi sagitta, qua scopum attingimus a longe absque gustu, neque modo per auctoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum in magna suavitate, quam abscondit deus timentibus se."

NB. Laut der Vorbemerkung ist nachfolgender Abschnitt:
7. Sinnlichkeit, oder Sein im Schein, nach Seite 148 zu lesen.

7.

Sinnlichkeit, oder Sein im Schein.

Wenn wir die stolzesten Gebäude der Philosophie, die eigentlichen Dome und Paläste derselben betrachten, und sehen so recht zu, wo denn ihre Fundamente stehen, so finden wir dreierlei Terrain, Empirie, Reflexion und Spekulation. Auf dem Boden der Empirie bauen jetzt noch instinktmäßig die meisten Engländer und Franzosen, seit Vater Locke und Abbé Condillac die Grundrisse dazu ein für allemal verfertigt haben. Die Deutschen dagegen in ihrer Gründlichkeit haben vielfältig geglaubt, der Grund müsse selbst begründet werden, und haben sich oft bis zum Ungrund der Speculation verstiegen in dem ganzen Binnenland derselben, von Spinoza's gediegener Substanz an bis zu Berkeley's Spiritus rektifikatissimus. Zwischen beiden liegt der Reflexionsversuch, welchen Deskartes zuerst gemacht, und der seither vielfältig ist nachgeahmt worden, nämlich auf sich selbst, wie man denkt und ist, zu bauen, oder von sogenannten Thatsachen des Bewußtseins auszugehen.

Da nun aber die sinnliche Erkenntniß diejenige ist, in welcher der Mensch, wie er denkt und ist, sich selbst zunächst findet, und auch all die speculativen Transcendenzen und Extravaganzen deutliche Spuren und Merkmale ihrer sinnlichen Heimath und Abkunft an sich tragen: so werden wir nun zur Untersuchung und Bestimmung von dieser Erkenntnißweise zurückgewiesen.

Nemesius in der ältesten der mir bekannten An-

thropologien bestimmt die Sinnlichkeit, wie er sagt, nach Platon, sehr treffend als: Animæ et Corporis ad externa Societas. Wir stimmen damit ganz ein. Sinnlichkeit ist uns die der Welt zugekehrte Einheit von Geist und Körper, von Seel und Leib des Menschen, aber eben deswegen nicht das Aeusserste und Unterste, wofür sie bisher galt, das dem Obersten und Innersten im Menschen, wofür die Vernunft angesehen ward, entgegensteht, sondern die Mitte, doch nur die auswendige und oberflächliche Mitte der menschlichen Natur. Alles Sein und Thun der Sinnlichkeit ist nach dieser Ansicht bedingt durch ein untersinnliches und ein übersinnliches Prinzip, welche in der Sinnlichkeit sich begegnen und durchdringen.

Daß es eine höhere Erkenntnißweise gebe, als die sinnliche, nämlich eine übersinnliche Erkenntniß, welche von der Sinnlichkeit gleichsam ausgehend sich zum Geiste erhebt, ist allgemein anerkannt worden; eben so allgemein ward aber verkannt, daß es auch eine tiefere Erkenntnißweise gibt, eine eigentlich untersinnliche Erkenntniß, welche aller sinnlichen Erkenntniß vorgeht, und weit entfernt, in ihr anzuheben, vielmehr in der entwickelten Sinnlichkeit untergeht. Der Menschen Aufmerksamkeit war von jeher mehr auf den Mittagsglanz der Erkenntniß gerichtet, als auf ihr Helldunkel, das auch wirklich mehr in dem Abendlichte, als in der Morgendämmerung wahrgenommen wird, da der Mensch, so wie die höhern Thierklassen, in der alles Frühere und Tiefere überstrahlenden Sinnenwelt zu leben gewohnt und geneigt ist.

Den Beobachtern und Seelenforschern fehlte es zu keiner Zeit an Erscheinungen, welche, wenn sie mit unbefangenem Sinn und Geist wären aufgefaßt worden, längst zu dieser Annahme einer unter- und vorseelischen

Erkenntniß hätten führen müssen. Allein eine grundfalsche Psychologie, von welcher auch die Schöpfer der kühnsten und sonderbarsten Systeme sich nicht loszureissen vermochten, stand dieser Annahme im Wege. Der Mensch ward nicht anders betrachtet, als wie das vollkommenste Thier. Es hatte sich ja die Thierheit über die Pflanzenwelt erhoben, und diese war von der Erde ausgegangen, die Aussenwelt hiemit, oder die leblose und unorganische Natur war das Erste, die Grundlage aller Wesen und der Quell alles höhern Lebens. So wie wir diese Ansicht als unbezweifelte Voraussetzung und Grundlehre fast in allen Physiologien ausgeführt, und in neuerer Zeit von Lamettrie, Robinet, Pristley, Helvetius entwickelt und ausgebildet finden, so stand in der Psychologie als ein Axiom, oder als ein eigentlich Vernunftdogma fest, daß die Sinnlichkeit die erste Erkenntnißquelle, und die Erscheinungswelt der ursprünglichste und unmittelbarste Gegenstand der Erkenntniß sei.

Selbst diejenigen, welche die sinnliche Erkenntniß nicht für die höchste anerkannten, und die, welche sich gegen die Empirie für den Rationalismus erklärt hatten, ja sogar diejenigen, welche von vorn herein und innen heraus alles sehen wollten, die strengsten Aprioristen, welche eingeborne Ideen annahmen, und die transcendentesten Speculanten, welche die Erfahrung und den ihr verwandten gesunden Menschenverstand nur als nothwendige Uebel für den Weltgebrauch dulden wollten, räumten alle der Sinneserkenntniß ein, daß sie früher da sei, als jede andere Erkenntniß im Menschen, und daß in dem von ihr Gegebenen die ersten Elemente aller Erkenntnißentwickelung lägen.

Diese erste Lüge oder Täuschung stand fest. Auch die ihr widersprechende Wahrnehmung und Selbstbeob-

achtung, und die sich gleichsam aufdrängende Einsicht, daß gerade das Gegentheil wahr und gewiß sei, daß es noch ein ganz anderes Apriori der Erkenntniß gebe, als das auf ihr Aposteriori erst nachfolgende, nämlich ein der sinnlichen Erkenntniß und ihrer Entwickelung vorangehendes Apriori, mußte noch immer jener irrigen Lehre und Ansicht weichen, oder konnte nicht neben ihr bestehen. Die auffallendsten Erscheinungen, die sprechendsten Thatsachen, die unwiderlegbarsten Erfahrungen, die sich mit dieser Voraussetzung und mit dieser Grundansicht von dem Verhältniß und der Beziehung der Sinnenwelt zum Menschen, und von dessen Sinnlichkeit zur Aussenwelt nicht vertragen wollten, wurden übersehen, verworfen oder mißdeutet. Wollten sich solche Beobachtungen und Erfahrungen endlich gar nicht abfertigen lassen, kehrten sie immer und immer wieder, so führte man sie, wie lästige Gäste, die die altgewohnte Hausordnung zu stören drohten, in die Prunksäle des Seltsamen, des Sonderbaren und Ausserordentlichen; kamen sie endlich wieder, so wurden sie untergebracht in den Gasthöfen zur Einbildung, zur Sympathie, zu den Vapeurs, oder im Convikt gereizter Nerven und der Uebertreibung u. s. f.

Leibnitz war dem natürlichen Vorgrunde der Sinnlichkeit sehr nahe; wir würden diese und die ganze vorsinnliche Erkenntnißweise kennen gelernt haben, wenn es diesem großen Geiste gelungen wäre, etwas mehr Licht in seine dunkle Lehre von den dunkeln Vorstellungen zu bringen. Sein übersinnlicher Apriorismus führte ihn wieder davon ab. Seither ging es in dieser Region immer still und leise zu, bis Addison in seinem Zuschauer in den Thierstimmen, und Reimarus in seiner Lehre von den sogenannten Kunsttrieben der Thiere endlich die Natursprache wieder hören ließen, die in Hennings

Ahnungen unverständlich nachklang, und endlich ihr Gegenstand von Lichtenberg in der Belauschung seiner Einfälle, von Jean Paul in mancher seiner Fantasien, wie einst von unserm Lavater, und in neuester Zeit von Schubert, in der Symbolik des Traums, dem Tage etwas näher gebracht ward.

Inzwischen war der große Zeichendeuter, Traumausleger und Weissager nicht thierisch in seinem ersten Ursprung, sondern nur in seiner Rückkehr in unsere Zeit, der alte Somnabulismus aufgetreten, und hatte zu magnetisiren angefangen, daß die Menschen hellsehender wurden im Dunkeln; und ich müßte mich sehr irren, wenn dies nicht der letzte Prophet wäre, und diejenigen, die ihn auch nur durch die Ueberberlieferungen von Meßmer, Heinecke, Gmelin, Kluge, Passavant, Eschenmaier, Kieser u. s. f. kennen gelernt haben, jetzt noch einen tiefer in die Dunkelheit des Urgeheimnisses eingehenden Zeugen haben wollten. Auch all das, was Hippokrates und Galen, Cicero, Plinius und lange nach ihnen, doch ihnen sehr nahe, die beiden Helmont, die zwei Boerhave, Gaub und andere von dem Bewußtsein der Natur zu erzählen wissen, schließt sich unmittelbar an diese Naturoffenbarung an.

Wir wagen es daher, zu behaupten, es komme kein lebendes Wesen in die Welt, dem nicht dies Naturlicht in seiner ersten Finsterniß leuchte, ehe es noch die von aussen kommenden Strahlen zu sehen vermag. Wir haben dies Naturlicht untersinnliche oder vorsinnliche Psyche genannt. Jeder Mensch, jedes Thier bringt Vorkenntnisse von der Welt aus der Elementar- und Normalschule der Natur mit sich, welche in der Trivialschule der Sinnlichkeit erst durch wechselseitigen Unterricht entwickelt, und zum Behuf der höhern Studien ausgebildet werden.

Und wir glauben, daß jedem sinnigen Naturbeobachter als ein wirkliches Naturgesetz die Wahrheit einleuchten werde: „je weniger Sinnesentwickelung, desto mehr Urbewußtsein, oder je mehr Sinnlichkeit, desto weniger Urkenntniß.“ Es ist wenigstens richtig und erweisbar, daß, je näher wir dem Anfang des Lebens in jedem Geschöpfe kommen, oder auch je tiefer wir in der Reihe der beseelten Wesen hinabsteigen, wo also, was wir Seele zu nennen pflegen, in der Entwickelung oder in der Anlage am tiefsten steht, wir beim Menschen wie bei Thieren um desto mehr Instinkte und Kunsttriebe, die natürlichsten aller natürlichen Sinne und Triebe, als Erkenntniß von innen und Zumvorauswissen vorwalten sehen.

Solche, ihrer Richtung und Wirkungsweise nach ganz eigenthümliche, Natursinne und Naturtriebe, die auch viel zu früh da sind und viel zu tief stehen in der Naturtiefe, aus der wir alle auftauchen, als daß sie aus einer erst später sich entwickelnden Sinnlichkeit und einem der Richtung nach ganz entgegengesetzten Bewußtwerden abgeleitet und erklärt werden könnten, bringen wir alle mit zur Welt. Sie gehen von einem Geiste aus, der nicht erst aus unserm Ich oder unserm Sein hervorgeht, sondern vor uns und ausser dieser Welt ist; sie brechen auch hervor und sind wirksam, ehe noch die den Sinnen entsprechende Aussenwelt mit ihnen in irgend eine Berührung gekommen ist, oder als noch für sie nicht seiend nur kommen könnte. Daher kommen alle Menschenkinder somnambul zur Welt, und sind bei noch verschlossenen Sinnen hellsehend in sich, und kennen Alles zum Voraus, was sie zu sein und zu thun haben. Diese Art von Intelligenz ist von der gewöhnlich sogenannten der Richtung und Wirkung nach nicht nur verschieden, sondern ihr ganz entgegengesetzt, und ist längst mit dem dunkeln Namen Instinkt bezeichnet worden. Der Mensch hat

diese untersinnliche Intelligenz, so gewiß als im Thier auch die übersinnliche der Anlage nach vorhanden ist; und so gewiß als durchaus keine Sinnlichkeit ohne diesen Gegensatz denkbar ist, ist sie nur nach dem Wesensunterschied von Mensch und Thier im erstern in größerer Weite auseinander gelegt, und auf entgegengesetzte Weise vorherrschend.

All jene dunkeln Gefühle, das große Heer von blinden Antrieben, das Reich der unbestreitbaren Vorahnungen, die wunderbaren Emotionen, die den Menschen oft richtig und sicher handeln machen, ehe er denkt und will, die vielen Erkenntnisse ohne Bewußtsein, die Einsichten vor aller Besinnung, die geheimnißvollen Hintergründe der ihrem innersten Wesen nach weissagenden Träume, und des auch dem lichtesten Tagleben zu Grunde liegenden, oft wunderthätigen Nachtwandelns, die leisen Anregungen zur Gedankenbildung, die unwillkürlichen Spiele der bunten Lichter und Farben mit den Schattenbildern und Wolkenzügen der Fantasie, die eigene, freie, von uns unabhängige Verkettung der Vorstellungen, die Einfälle, Zweigespräche, die Poesien und Dramen, welche die Seele als Dichterin, Schauspielerin und Zuschauerin oft ohne unser Zuthun in sich aufführt, die still aufkeimenden Neigungen, die plötzlichen Affekte und Impulse im Wachen und im Schlafen, die in ihrem Grunde uns selbst verborgenen Anklänge unserer Stimmung, die Dur- und Molltöne des Humors und der Laune, die Vorspiele der Empfindung, die ersten Spuren des Temperaments, die tiefsten Anlagen des Talents, die Urzüge des Charakters, die ganze geheimnißvolle Mitternacht im menschlichen Gemüthe, und die durchs ganze Leben gehenden Morgenträume des Menschen zeugen sammt und sonders von dieser untergegangenen, überschütteten und begrabenen Ur- und Vorwelt, von diesen unter Bergen und

Thälern, Straßen und Dörfern, Sumpf und Moor liegenden, mit Erdfällen, Dunsthöhlen und Lavaströmen überdeckten, zum Theil in Staub und Asche verwandelten Pompeji und Herkulanum, von den cyklopischen Mauern und unterirdischen Gängen und Schachten der menschlichen Natur.

Der menschliche Geist in seinem Sonnenlauf am irdischen Himmel hat sein Urselbst verloren, und kann in dem großen Thierkreis und Sterndienst auch dies nicht wieder finden, da ihm immer nur bald Anfang, bald Ende, hier Mitte, dort Umfang der Endlichkeit dafür gegeben wird. Der Geist des Menschen, der, um sich ausser sich zu sehen, sich in sich selbst entzweien muß, wenn er nun als das sich anschauende und erscheinende Eins und Andere in die Entzweiung getreten ist, steht sich in seinem untersinnlichen Ursprung und in seinem übersinnlichen Aufschwung entgegen, begegnet er sich aber einmal in den von diesem Urgegensatz ausgehenden, scheinbar sich widersprechenden Bewegungen, so entsetzt und befremdet er sich über sein eigenes Gesicht und seine Selbsterscheinung, und versteht sich selbst nicht, und weil er sich nicht versteht, entstellt er sich in Dies und Jenes. Er mag nämlich den einen oder andern der zwei ihm offenstehenden Wege einschlagen, vorwärts oder rückwärts in seinem Laufe, einwärts oder auswärts in seiner Bahn, so steht die ausserordentliche Erscheinung, die sein eigenes unerkanntes Gesicht ist, als eigentliche Geistererscheinung vor ihm, und aus vielen verschiedenen und wiederholten Erscheinungen der Art bildet sich der nur geistersehende Geist ein ganzes Geisterreich aus, welches verkannt ihn abenteuerlich und unheimlich äfft und neckt, während es erkannt ihn nur erleuchten und beseligen könnte.

In dem bei uns jetzt sogenannten natürlichen oder

gewöhnlichen Zustande der sinnlichen, reflektirenden und selbst auch der speculativen Existenz mit der übersinnlichen Deklination, oder Abendrichtung des Geistes ist die ganze oben angedeutete Welt von unter- und vorsinnlichen Kräften und Mächten im Menschen auch zu einem Geisterreiche geworden, welches, weil der philosophirende Logos, der eigentliche Seelenerlöser und Geisterbanner, es nicht geistig beschworen hatte, entweder beim Krähen der Hähne seichter Aufklärung und blinden Unglaubens verflog, oder dann im Hexenkessel finstern Aberglaubens und betrügerischer Lüge zur Gespenster- und Gepolterwelt eingedickt ward. So weit sind wir indessen bei dem neuaufgehenden Sternenlicht ächter Philosophie gekommen, daß wir dies Geisterreich wieder als eine Naturerscheinung, jedoch immer nur noch wie eine mit der Ganzheit und Stetigkeit der Natur nicht völlig vereinbare und feststehende, etwa für so was, wie die endlich auch für physisch anerkannte, aber noch nicht erklärte italische Fata morgana, oder ceilon'sche Luftmusik ansehen. Doch es wird eine Zeit kommen, und sie ist nahe, wo die Anthroposophie die Naturerscheinung des Geisterreichs im Menschen dem Geiste erklären wird, wie die Physik den Regenbogen dem Gesicht und die Aeolsharfe dem Ohr wirklich auseinandersetzt.

Freilich lehnt sich das Bewußtsein, das sich besonnen nennt und für vernünftig erklärt, das aber selbst nicht entstehen und bestehen würde ohne diese Geisteswelt im Menschen, da auf ihrer Gegensetzung und Wechselwirkung in sich selbst alle Bewußtwerdung beruht, noch immer gegen seinen eigenen Ursprung, seinen unmittelbaren Hintergrund, und seine Berichtigung und Vollendung auf. Hegel sagt in seiner neuen Encyklopädie S. 386 in der Note: „Plato hat das Verhältniß der Prophezeiung überhaupt zum Wissen des besonnenen Be-

wußtseins besser erkannt, als viele Moderne, welche an den Platonischen Vorstellungen vom Enthusiasmus leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit des somnambulen Schauens zu haben meinen." Plato sagt im Timäus, „damit auch der unvernünftige Theil der Seele einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, habe Gott die Leber geschaffen, und ihr die Manteia — das Vermögen, Gesichte zu haben, gegeben." Daß Gott der menschlichen Unvernunft das Weissagen gegeben, davon ist dies ein hinreichender Beweis, daß kein besonnener Mensch eines göttlichen und wahrhaften Gesichts theilhaftig wird, es sei denn, daß im Schlafe der Verstand gefesselt, oder durch Krankheit, oder durch Enthusiasmus ausser sich gebracht werde. Richtig ist schon vor Alters gesagt worden, „zu thun und zu kennen das Seine und Sichselbst steht nur dem Besonnenen zu." Plato bemerkt sehr richtig, sowohl das Leibliche solches Schauens und Wissens, als die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte, und das Untergeordnete derselben unter das vernünftige Bewußtsein."

Wir sehen in dieser auf das besonnene und vernünftige Bewußtsein ausschließlich gegründeten Ansicht Hegels, und seiner Auffassung der platonischen Lehre von diesem Standpunkte aus, einen merkwürdigen Gegensatz gegen die herrschende Zeitansicht des thierischen Magnetismus, und in dem verneinenden Verhältniß gegen diese eine Uebereinstimmung mit unserem schon längst darüber ausgesprochenen, in dieser Schrift aber näher entwickelten Urtheile. Und eben so sind wir mit Hegel in der Bestimmung des Somnambulismus und seiner Erkenntnißweise im Wesentlichen einig. Dies zunächst um weiterer Folgerungen willen darzuthun, führen wir noch die Stelle, wozu obstehende Note ge-

hört, hier an: „Die Einhüllung des Bewußtseins im magnetischen Schlafe, Katalepsie und andern Krankheiten, z. B. weiblicher Entwicklung, Nähe des Todes u. s. f. bleibt jene immanente Wirklichkezt des Individuums, dieselbe substantielle Totalität, als ein Gefühlsleben, das in sich sehend und wissend ist. Indem es das entwickelte, erwachsene und ausgebildete Bewußtsein ist, welches in jenem Zustand des Fühlens herabgesetzt ist, behält es mit seinem Inhalte das Formelle des Fürsichseins, ein formelles Anschauen und Wissen, das nicht bis zum Urtheil fortgeht, wodurch sein Inhalt als äussere Objektivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die seine Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstbewußtsein des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, daß derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objektiv für das gesuude Bewußtsein ist, und um welchen zu wissen es als besonnen der verständigen Vermittlung in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Imanenz unmittelbar von ihm gewußt, angeschaut wird. Dies Anschauen ist insofern ein Hellsehen, als es Wissen in der ungetrennten Substanzialität des Genius ist, und sich im Wesen des Zusammenhangs befindet, und daher nicht an die Reihen der vermittelnden, einander äusserlichen Bedingnngen gebunden ist, die das besonnene Bewußtsein zu durchlaufen hat, und in Ansehung deren es nach seiner eigenen äusserlichen Einzelnheit beschränkt ist. Dies Hellsehen ist aber zugleich auch dunkler als das besonnene Bewußtsein, weil in seiner Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Inhalt ausgelegt, und es daher aller Zufälligkeit des Fühlens, Einbildens preis gegeben ist. Es ist darum nicht auszumachen, ob dessen was die Hellsehenden rich-

tig schauen mehr ist, oder dessen, in denen sie sich täuschen. Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und für einen wahrhaftern, in sich allgemeiner Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten."

Diese Ansicht ist, insoweit sie das magnetische Hellsehen, als eine Einhüllung des erwachsenen und entwickelten Bewußtseins, und seine Zurückführung auf die immanente Wirklichkeit des Individuums, auf das identische Gefühlsleben, als ein Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius auffaßt, unserer Ansicht von diesem Zustande höchst naheliegend, und stimmt mit unserm Urtheil über das ungebürliche Ueberschätzen des Hellsehens gegen den in der Entwickelung höher liegenden und, von aussen betrachtet, lichtern Bewußtseinszustand vollkommen überein. Allein, so wie die Magnetiseurs sich darin eine Einseitigkeit und Verkehrtheit zu Schulden kommen ließen, daß sie den Somnambulismus und sein Hellsehen für eine Erhebung des menschlichen Wesens und Erkennens ansahen, so hat der mit der Reflexion und Speculation befreundete Philosoph es darin versehen, daß er sein besonnenes und vernünftiges Bewußtsein seinerseits wieder gar zu hoch anschlägt, und dagegen in dem identischen Gefühlswissen und der ungetrennten Erkenntniß des Genius nur eine Einhüllung jenes Bewußtseins und eine bloße Herabsetzung des Erkennens sehen will. Hegel verwickelt sich dadurch in einen auffallenden und nicht auflösbaren Widerspruch, daß er die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Erkennens im Hellsehen zugibt, und denn doch ein abgeleitetes und mittelbares Bewußtsein unbedingt über jenes heraufsetzen, und ohne alle Einschränkung ihm vorziehen will. Er ist in den entgegengesetzten Fehler seiner Gegner verfallen, der noch um so

einleuchtender und schreiender wird, da er Platon mißverstehend oder falschauslegend das Vermögen, Gesichte zu haben, und mit Wahrheit weiszusagen, oder mit Weisheit wahrzusagen, hellzusehen, menschlicher Unvernunft, Verstandesfesselung durch Schlaf, Rausch oder Krankheit zuzuschreiben sich untersteht, oder vielmehr durch seine Ansicht genöthigt ist.

Die Quelle des Irrthums und des Mißverstandes, in welchem wir hier auf eine entgegengesetzte Weise die Kinder der Nacht und des Tages, oder wenn es uns erlaubt ist zu sagen, die Tagblinden und die Nachtblinden befangen sehen, liegt darin: weder die Einen noch die Andern haben das eigentliche Wesen und Leben der menschlichen Erkenntniß ergründet, sondern es nur von einzelnen, innerhalb demselben gegebenen, einseitigen Standpunkten aus messen und bestimmen wollen. Die Einen haben daher das besonnene und vernünftige Bewußtsein, die Andern das einfache und anfängliche Bewußtsein für das Höchste und Beste erklärt. Die Einen verkannten, daß das mittelbare und abgeleitete Bewußtsein nicht ohne ursprüngliches und unmittelbares Erkennen bestehen kann, daß dieses jenem ewig zu Grunde liegt; die Andern aber übersahen, daß das ursprüngliche und unmittelbare Erkennen zu seiner eigenen Erhebung und Erweiterung eines besonnenen und vernünftigen Bewußtseins bedarf. Beide Theile aber blieben gleichsam auf halber Höhe der menschlichen Natur und ihrer Entwickelung stehen; die Einen wie die Andern fanden sich in dem bloßen Gegensatze und der Wechselwirkung von der ersten und mittlern Erkenntniß, oder von dem Urbewußtsein und dem wirklichen Bewußtwerden befangen, und was über beide hinausliegt, die innerste und höchste Erkenntniß, den in seiner Vollendung sich offenbarenden

Geist haben sie beiderseits nicht erkannt, nicht einmal geahnet.

Der unvernünftige Theil der Seele, das Leibliche des Schauens, oder die Leber, die Gott nach Plato für die Manteia geschaffen, ist das ursprüngliche, unmittelbare Erkennen, aus welchem aber nur mittelst der Sinnlichkeit und der innern ihr entsprechenden mittlern Sphäre der menschlichen Natur das besonnene Bewußtsein, die Reflexion, hervorgeht, welche hinwieder durch ihre Unterscheidungen von Objektivem und Subjektivem, und durch ihre Wechselbeziehungen von Aposteriori und Apriori eine Fortbildung und Entwickelung des Erkennens begründet, die zu einer neuen und höhern, der ursprünglichen Unmittelbarkeit des Erkennens ganz entgegengesetzten, nämlich zur Unmittelbarkeit des Erkennens in seiner Selbstvollendung führt. Die Unmittelbarkeit des Erkennens in seiner Selbstvollendung hat nun zwar die Einfachheit und Innigkeit des Bewußtseins mit der ursprünglichen Unmittelbarkeit gemein, und ist deswegen mit ihr noch immer verwechselt worden, so wie die aufgehende und untergehende Sonne sich am ähnlichsten ist, oder wie der Keim und die Frucht stets bei all ihrer Ferne und trotz all dem zwischen ihnen liegenden Gebild und Wachsthum einander am nächsten stehen.

So weit aber als das besonnene und vernünftige Bewußtsein über der ursprünglichen Unmittelbarkeit des Erkennens, die noch im Keim verschlossen liegt, über der noch ungeschiedenen substantiellen Identität als ihrer Ausbildung und Entwickelung steht, so weit liegt sie, die selbst nichts als die im Licht und in der Wärme der Atmosphäre erfolgende Hervorsprossung und Verzweigung von dem aus der Wurzel in Wipfel aufsteigenden Baumstamm ist, unter der werdenden Unmittelbarkeit des Erkennens in seiner Vollendung, welche erst als

die aus der Trennung der Besonnenheit und Vernünftigkeit des dialektischen Bewußtseins wiederbezogene Einheit, erst als die über die Persönlichkeit des Verstandes und Willens erhabene absolute Individualität und wahrhaft identische Substantialität des Genius angesehen werden darf, die nicht mehr nur im Helldunkel des in die Materie untergehenden Geistes weissagt und zaubert, sondern uns im Urlichte der Geistesverklärung in Gott den Quell aller Offenbarung und Wunderthatkraft inne werden läßt.

Die Besonnenheit und Vernünftigkeit, das Bruchstück und Räthsel, von welchem **Paulus** spricht, der Spiegel ohne eigenes Licht und ohne andern Gegenstand als seine Folie, haben also weder Fug noch Grund, das eingehüllte Bewußtsein und die Manteia der Unvernunft, wofür sie in ihrer eigenen Beschränktheit und Berückung die ursprüngliche und vorbildende Erkenntniß der untersinnlichen Psyche erklärten, unter sich herabzusetzen. Die wahre Besinnung und Vernunft lehrt im Gegentheil den Menschen, daß es kein Bewußtsein aus verständiger Vermittlung und durch äußere Bedingungen geben kann, welches nicht einen Hintergrund in unmittelbarer und unbedingter Erkenntniß hat. Und wie, wenn sogar erwiesen würde, daß das besonnene und vernünftige Bewußtsein, das alles nur aus und an sich haben will, selbst all die Elemente und Prinzipien, Objekte und Substrate, mit welchen und in welchen es beginnt und anhebt, nur aus der zweiten Hand von derselben Quelle und Fundgrube beziehe, aus welcher die Urvernunft als Weissagerin unmittelbar schöpft?! Der Beweis dafür ergibt sich von selbst leicht, sobald gezeigt ist, daß die Erkenntnißweise der äussern und innern Sinnlichkeit, auf der jenes Bewußtsein oder das Verstandesleben ruht, selbst wieder in dem Gefühlsleben, oder vielmehr in dem

Dasein und Wirken eines untersinnlichen und vorsinnlichen Seelenwesens begründet sei.

Dieses untersinnliche und vorsinnliche Seelenwesen und Leben findet sich als Grundlage und Bedingung in jeder Natur, welche irgend eine Art von Erkenntniß besitzt, und ist in solchen Naturen, die selbst nicht zu höherer Sinneserkenntniß, noch zu eigentlichem Selbstbewußtsein bestimmt sind, vorherrschend, bleibt aber auch Prinzip und Basis der Erkenntniß in solchen, bei denen es auf besonnenes und vernünftiges Bewußtsein und noch auf was mehr angelegt ist, daher denn in Urzuständen vor noch geschehener Ausbildung und Entwickelung, oder in Zuständen, wo diese gleichsam rückgängig gemacht werden und das höhere Bewußtsein verschwindet, tritt jenes Prinzip, jene Basis der Erkenntniß in ursprünglich einfacher Nacktheit und Ungetrübtheit hervor. So zeigen oft erwachsene Wilde sich hellsehend, so haben schlichte Bergbewohner ihr zweites Gesicht, das richtiger erstes genannt würde, so leben alle Kinder in dieser Urheit und Einheit der Erkenntniß, so sinkt das nervenkranke oder ausgelebte schönschwache Geschlecht dahin zurück, so liegen die meisten Thiere, vorzüglich die niedersten Ordnungen derselben, stets magnetisch gefesselt in diesem prophetischen Morgentraum der Erkenntniß, den auch wir Erwachsene, Mündige, Selbstbewußte und Gebildete immer fortträumen, ohne den wir nicht besonnen und nicht vernünftig sein, ohne den wir nicht werden, nicht leben und nicht sterben können, dessen Bewußtsein, Andenken, Erinnerung und Auffassung uns nur entgeht, ohne zu vergehen, wie der Sterne Licht im Sonnenglanz.

Der Mensch ist in tieferer Innigkeit aus Gott hervorgegangen, als alle andern Geschöpfe, darum stellt er die hohe Mitte der Natur und seines Weltalls dar,

darum geht auch das Prinzip und die Basis seines Erkennens ins Unendliche zurück, denn die Höhe der Ausbildung ist bedingt durch die Tiefe der Anlage. Nur ein vernünftiges Thier unter Thieren zu sein, die in ihrer von uns sogetauften Unvernunft zum voraus mehr und besser, und leichter und sicherer wissen, als wir hintennach, wär ein trauriger Vorzug des Menschen. Unser Jean Jacques Rousseau, der besser philosophirte, als raisonnirte, weil er immer in der Fantasie dachte und im Verstand dichtete, hatte wohl gefühlt, aber falsch erörtert, daß es so viel hieße, als mit Esau dem Jakob das Recht der Erstgeburt für ein Linsenmus verkaufen, wenn der Mensch gegen die Zugabe von Vernunft und Kultur dem Thier den Vorrang an natürlicher Weisheit und die Genialität des Instinkts hätte abtreten müssen. Allein die Natur ist ewig einig mit sich selbst. Der Mensch besitzt mehr Vernunft als das Thier, weil er tiefern und edlern Instinkt hat; das Thier scheint stärkern Instinkt zu haben, weil es weniger von seiner schwächern Vernunft beherrscht wird. Die Besonnenheit und Vernünftigkeit der Erkenntniß ist mehr das Merkmal und das Kennzeichen von der Wesenheit, die Mensch und Thier unterscheidet, als diese selbst; denn das Thier hat sein Bewußtsein, wie der Mensch das seine, und beide gehen von den gleichen Elementen unmittelbarer Erkenntniß aus; allein nur der Mensch ist sich des Menschen bewußt, wie das Thier nur das Thier in sich fühlt.

Der Unterschied zwischen Mensch und Thier besteht also nicht darin, wie er im Geiste des einseitigen, nur halbmenschlichen Bewußtseins, oder der bisher herrschenden Vernunftphilosophie angegeben wird, daß der Mensch ausschließlich Intelligenz oder Vernunft, das Thier aber nur Instinkte und Kunsttriebe habe; auch

genügt es nicht, daß dem Thier etwa ein Analogon Rationis, und dem Menschen ein Ueberrest von Instinkt großmüthig zugelegt werde. Diese schiefen und morschen Schranken nach dem alten Mißbegriff der Doppelnatur des Menschen naturwidrig abgesteckt dürfen ohne Scheu und Furcht vor Menschwerdung der Thiere eingerissen werden, und der Mensch thut wohl, seinen Adel auf eine andere Ahnenprobe zu gründen, als auf die bisher gültige, eben so unhistorische und unphilosophische, als diejenige ist, die weiland Kotzebue in Hinsicht auf die politischen Menschenracen geltend zu machen bestrebt sich zeigte.

Ohne den Gegensatz und die Wechselwirkung der zwei Psychen, die sich innerhalb der ins Selbstgefühl und Bewußtsein fallenden Erkenntnißsphäre als Intelligenz und Instinkt darstellen, besteht überhaupt kein beseeltes Wesen und Leben, weil die Seele überhaupt einer Psyche zu ihrer Entäusserung und Objektivirung, und einer andern zu ihrer Erinnerung oder Subjektivirung bedarf. Der Unterschied zwischen Mensch und Thier besteht darin, daß auch das vollkommenste Thier, durch die Endlichkeit und Sterblichkeit seiner Seele beschränkt und gehemmt, den Gegensatz und die Wechselwirkung von Intelligenz und Instinkt nur bis zu einer Sinnlichkeit und einem Bewußtsein zu entwickeln und fortzubilden vermag, die einer gewissen Höhe der Sinnenwelt entsprechen, und daher von dieser und besonders von dem Höchsten in ihr, von dem Menschen, wie von einem Gott, abhängig werden, weswegen Descartes und seine Nachfolger die Thiere, zwar mit Unrecht für seellose Maschinen erklärt haben, aber mit Recht für beseelte Automaten hätten ansehen können.

Der Mensch beginnt gleichsam in der Schöpfung sinnlich da, wo das vollkommenste Thier geistig endet,

obwohl des Menschen ewigen Ursprungs wegen aus Gott, auch vom Höchsten im Thier zum Niedersten in ihm kein Uebergang ist. Nur des Menschen Sinnlichkeit steht in der Mittagslinie der Welt, wohin kaum des Thieres Geist reicht, und in dieser Mittagslinie findet der Mensch erst den Wendepunkt seiner Natur von dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen.

Die menschliche Sinnlichkeit also höher schon stehend, als die Geistigkeit der Thiere, dieser armen Seel- und Leibeigenen, welche den Menschen nur träumen können wie der Mensch Gott, hat ein harmonisch prestabilirtes Verhältniß zur Innennatur und Aussenwelt, wie die keines andern Geschöpfes, das seinen Schöpfer, Erlöser, Offenbarer und Vollender nicht in sich selbst hat. Erst in dieser Sinnlichkeit werden eigentlich Licht und Schall, so wie die Doppelsprache, in ihrer göttlichen Reinheit und Klarheit geboren. Alles Untergeordnete und Vorhergehende ist nur eine Art alten Bundes und Gesetzes, nur Vorschein und Anklang, aber selbst nicht einmal so, wie Alles im Menschen durch seine untersinnliche Psyche, die von der übersinnlichen hier zuerst recht innig begrüßt und durchdrungen wird, angedeutet und vorgebildet liegt, so daß die übersinnliche Psyche sich hier erst in ihr spiegelt und erkennt, und es der Urseele gelingt, mittelst dieser Begattung und ihrer Erzeugnisse die der Sinnensphäre entsprechende Aussenwelt im Menschen zu schauen, so wie die Lichtstrahlen und Schallströme nur in ihrem Brennpunkt und Kreuzpunkt die Götterkinder, den Echo und die Iris in einem Momente erzeugen und gebären.

Da dies innerliche selbstständige Verhältniß der Sinnlichkeit, ihre Beziehung auf die zwei Psychen und besonders auf die untersinnliche, welche als die erste Grundlag und Ursach aller Sinneserscheinung, so wie die übersinnliche als die ihrer Erkenntniß angesehen

werden muß, verborgen lag, ist auch die sinnliche Sphäre im Menschen mehr als irgend eine andere in ihrer Natur und Wesenheit verkannt und entstellt worden. Weil die Sinnlichkeit von dem eigentlichen Urgegensatze in ihr, von dem tiefern Grunde und dem höhern Ziel, die in ihr selbst liegen, von den beiden unbekannten stetig in und durch einander fliessenden Kraftquellen abgelößt und so ihr eigentlich selbstständiges Wesen und freithätiges Leben zum voraus war zerstört worden, so konnte die Sinnlichkeit und ihre Naturwirkung nur noch in einer gewissen äussern Umständlichkeit und Zufälligkeit, nämlich nur in den ihr untergeordneten und von ihr ausgehenden Gegensätzen, in dem Verhältniß der Erscheinung von einem Aeussern, dem Gegenstande, und von einem Innern, der Wahrnehmung, betrachtet werden.

Diese Gegensätze und ihr Verhältniß stehen aber bereits ausser dem eigentlichen Wesen und Leben des Sinnes. Diesem Wesen und Leben widerspricht schon durchaus die Annahme und Voraussetzung, als ob der Gegenstand, wie er in der sinnlichen Erscheinung vorkommt, ausser dem Sinne, die Wahrnehmung aber, die sich in der Erkenntniß vom wahrgenommenen Gegenstande unterscheidet, inner dem Sinne läge. Diese falsche Voraussetzung, welche vollkommen der realistischen und idealistischen in der Spekulation entspricht, wieder gut zu machen, gab es denn auch hier nur ein Mittel, nämlich den Dualismus durch eine einseitige sich widerstreitende Identität, oder durch eine Gegensatz und Bewegung stillstellende Indifferenz aufzuheben, wodurch denn aber die nur in lebendiger Entwickelung des Wesens in sich selbst zu erreichende Natureinheit nicht nur nicht erreicht, sondern sogar Mensch und Welt auf eine fortan nimmermehr vereinbare Weise geschieden wurden.

An diesem Hauptgebrechen leidet nun alle Theorie der Sinnlichkeit ohne Ausnahme von den ältesten bis in die neuesten Zeiten, denn alle Ansicht und Erklärung bewegte sich nur in dem vorausgesetzten Zwiespalt von Mensch und Welt. Selbst der Versuch, sie wieder zu verbinden, mußte, nachdem der Riß einmal geschehen war, zu größerm Widerspruche führen, sei es, daß man denn den Menschen der Welt unterordnete, das Objektive hervorhob, und die Sinnlichkeit von äussern Eindrücken abhängig machte, oder gegentheils die Welt dem Menschen unterwerfend und das Subjektive gelten machend die Erscheinung mehr aus Sinnesentwickelung hervorgehen ließ, oder endlich Mensch und Welt nur in der Aeusserlichkeit und dem Gewordensein wieder miteinander verbinden wollte.

Diese drei Ansichten und Erklärungsversuche der Sinnlichkeit zeigen sich schon in den optischen Lehren der alten Spekulation. Plato ließ als Idealist das Licht und seine Strahlen vom Gesichtssinne zu den Gegenständen ausgehen und diese so gesehen werden, Aristoteles hingegen setzte den Quell von dem Lichte und seinen Strahlen in die Aussenwelt, und ließ als Realist die Gegenstände aufs Aug Eindrücke machen. Demokrit und Epikur ließen die schon fertigen Licht und Sehbilder, die Spectra solaria und Species visibiles im Weltraum umherfliegen und im Menschen ein- und ausziehen.

Die neuere Zeit polarisirte und indifferenzirte sich auf gleiche Weise. Da stehen als Subjektivisten Darvin, Scherfer und Buffon den Objektivisten Newton, Jurin und Mariotte entgegen, und zwischen beiden die mehr Indifferenten Euler, Bernouilli, Porterfield und Smith. Die neueste Zeit, ungeachtet ihrer großen von Müller in seiner vergleichen-

den Physiologie des Gesichtssinns im Allgemeinen sehr richtig gewürdigten Fortschritte, ist nicht über diesen Kreis hinausgekommen. Von Göthe an, der aus seinem Geiste wieder das erste Licht in die Finsterniß der zu sehr objektivirten Optik trug, sind wir alle, die in diesem Gebiete was leisteten, im Geiste des herrschenden Idealismus getauft, zu subjektiv geworden, und ich könnte von dieser Rüge, so wenig als meine Arbeiten die meines sinnigen Freundes Himly, noch die trefflichen Leistungen Zschokke's, welcher die Schattenwelt zu erhellen begonnen, und noch weniger Steinbuch's und Purkinje's gehaltvolle Beiträge ausnehmen. Mit Grund und schönem Erfolge hat man die dem Gesichtssinne selbst inwohnenden Energien gegen die äussern Anregungen hervorgehoben, aber weil man die Natur der Sinnlichkeit nicht erforscht und nicht ergründet hatte, jene Energie, die eins und alles ist, immer nur noch als einseitig Subjektives im Gegensatz zum äussern Objektiven aufgefaßt, und so die von uns hier angedeutete, über all die drei alten Standpunkte sich erhebende Lebens- und Wesenstheorie der Sinne nicht erreicht.

Eine wahre Sinnestheorie darf nicht auf die vorausgesetzten Ergebnisse der Sinneserscheinung gebaut werden. Wären Mensch und Welt aussereinander, wie sie scheinen, kein Gott könnte sie wieder einen; allein die Welt ist im Menschen, wie der Mensch in der Welt, und jene dem Sinn inwohnende Energie ist die eine Natur beider, die aber so wenig mit der Indifferenz des Bewirkten und Gewordenen in oder ausser uns, als mit einer blos idealistischen Identität in dem von der Welt getrennten Menschen, oder mit einer nur realistischen Identität in der von dem Menschen abgeschiedenen Welt verwechselt werden darf.

Die Folge davon, daß die Sinnesansicht nicht durch-

brochen worden, war, daß das wesentliche und lebendige Erkennen der Sinnlichkeit, an das sich der Mensch zunächst hätte halten sollen, zerfiel in ein Sein und in einen Schein, welche einmal unter sich geschieden und getrennt vorausgesetzt und als für sich bestehend angenommen, dem um der Erkenntniß willen mit Naturnothwendigkeit Einheit von Erscheinung und Existenz fordernden Menschen keine andere Wahl mehr übrig ließen, als der Welt das Sein und dem Menschen nur den Schein zu geben, oder dem Menschen seine innere Realität zu sichern und die Sinnenwelt für bloße Erscheinung zu erklären. So oder so war aber eben das Band, das man knüpfen wollte, zerrissen, und einerseits eine sinnlose Welt, und anderseits ein Sinn ohne Welt, also von bei den Seiten so gut als möglich das Nichts erschaffen.

So war denn, wie die Natur des Sinnes zerstört, auch die ursprüngliche gesunde und kräftige materialistische Ansicht des gemeinen Menschenverstandes, welche mit ihrem Sinne wie das Thier in der Welt war, und die Welt durch die Sinne leibhaft in sich einlebte, verloren, ohne daß die sie bewährende und verklärende spiritualistische, die mit jener innigst befreundet auch die aus ihrer Zersetzung hervorgehenden Widersprüche in sich auflößt, erreicht worden.

Man kam nun zu drei Vorstellungsweisen, wodurch die verlorene Einstimmung von Aussenwelt und Innenwelt in der Sinnlichkeit, oder die Uebereinkunft der Sinnlichkeit mit den zwei geschiedenen Welten wiederhergestellt werden sollte. Die zwei ersten hat uns Campanella auf eine sich selbst widersprechende Weise, doch am kürzesten und bestimmtesten ausgedrückt. Er sagt einmal: Si ergo sensus est passio vel passionis comes, sentientes aliquid alienamur a nobis ipsis in illud aliquid; ein andermal: Sensus ergo vide-

tur esse passio, per quam scimus, quid est, quod agit in nos, quoniam similem sibi entitatem in nobis facit. Nach der ersten Ansicht also würden wir gleichsam in die empfundene Sache verwandelt, die Impression, der Eindruck wäre das Erste und der Gegenstand die Hauptsache, die sinnliche Empfindung aber gleichsam nur der Abdruck und Nachhall von ihm, dies ist die Ansicht von der Seite des Leidens und Empfangens; nach der zweiten Ansicht würde das dem Gegenstand Entsprechende aus uns hervorgebracht, hier wär die Sensation oder die Wahrnehmung das Wesentliche, und die Vorstellung durch den äussern Reiz nur hervorgerufen eine bloße Veränderung von uns selbst, dies ist die Ansicht von Seite der Rückwirkung und Selbstthätigkeit.

Die dritte Vorstellungsweise vereint endlich die beiden vorhergehenden aus ihrem Gegensatze wieder unter sich, es ist die, welche Lord Herbert auf folgende Weise bestimmt hat: „Quod igitur sentis, neque est facultas sive vis interna sese explicans, neque objectum, a quo afficitur vel imutatur, sed actionum resultantia quaedam ex collisione et concursu mutuo oriunda.“ Allein auch diese Vorstellungsart ist nicht genügend noch erschöpfend, da sie auf den der Sinnlichkeit unterworfenen Standpunkt der Indifferenz von den zwei geschiednen Bestandtheilen der Sensation, davon einer in dem Menschen, der andere in der Welt liegen soll, zurückführt, uns zugleich aber auch die Einseitigkeit der zwei von ihr begriffenen Ansichten heller beleuchtet.

Die Sinnlichkeit selbst ist dergestalt auf eine merkwürdige, aber nicht beachtete Weise nach der einen und der andern dieser Theorien verzerrt worden. Das Gehör ist idealistisch geworden, indem der Schall nach der

Akustik in der Aussenwelt nichts ist, als bewegte und erschütterte Luft, aus deren Schwingungen dann die Töne erst im Ohr, in der Trommelhöhle und Schnecke mit Hammer und Ambos, und aus dem Steigbügel ohne Roß und Mann erzeugt werden. Das Gesicht dagegen ward realistisch, da von der Optik das Licht nicht nur, sondern auch die Farben schon in der Aussenwelt fix und fertig als objektive Kraft oder Materie vorausgesetzt wurden, und das Auge nichts zu thun hatte, als mit ausgespannter Netzhaut das im Apfel verkleinerte Bild oder Gemälde zu empfangen, wie es der mit Staffelei, Pinsel und Palette ausser ihm stehende Maler aufzutragen beliebte; und ein aufgeklärtes hochgebildetes Jahrhundert, dem auch ganz gewiß kein anderes den Ruhm und Vorrang sinnlicher Richtung streitig machen wird, fand in diesem sinn- und kunstreichen Licht ohne Sehen, und Hören ohne Schall keinen Widerspruch, es trägt diese Lehren noch von den Kathedern seiner Hochschulen und in den Handbüchern seiner Gelehrten vor, und man hört und sieht diese Vorträge, als ob man taub und blind wäre. Wir erkennen darin nur ein bedeutungsvolles Wahrzeichen, wie es mit diesen Lehren von der Sinnlichkeit und Erscheinungswelt überhaupt sich verhalte, nämlich so, daß man zu wählen hat, was einem besser ansteht, eine unsinnige Aussenwelt oder Sinne ohne Gegenstände, und doch, wer sollte es glauben? sind diese zwei in Folge einer tiefen Speculation und Combination verbundenen Lehren die eigentlich Dogmatik und Unionslehre der Philosophie geworden, gegen welche sich nur die frechste Heresis hat erheben dürfen, und welcher die ärgsten Schismen nichts abgewinnen konnten. Auf diesen Grundstein baute die theologische und die physiologische Philosophie ihre Kirchen, und setzte voraus,

daß Kräfte, welche diese nur zu erschüttern wagen sollten, wohl Höllenpforten sein müßten.

Man schlage die Evangelien von Baco und Carthes, von Locke und Leibniz, von Condillac und Dugald Stevart, das große neue von Kant, und all ihren Nachfolgern, kurz all die Lehren vom Bewußtsein, von dem Empfindungs- und Vorstellungsvermögen auf, so wird man in allen nur die eine oder andere von diesen zwei entgegengesetzten Ansichten der Sinnlichkeit, oder denn als das non plus ultra von Verfeinerung und Steigerung der kombinirten Experienz und Consziens die eklektische Verbindung beider finden.

Dies non plus ultra hat uns Hemsterhuis in seinem Sophile sogar in ein Rechenexempel, also unter den Calcul einer exakten Wissenschaft gebracht. Um zu zeigen, wie viel Antheil an der sinnlichen Erscheinung die Welt und der Mensch und was zwischen ihnen liegt, habe, bezeichnet er die Welt als Objekt, den Menschen als Subjekt, und was zwischen ihnen liegt als Medium. Nun sagt er: man gebe dem Objekt die Zahl 4, dem Medium die Zahl 3, und der Vorstellung (die am Ende im Subjekt ist als Representation des Objekts) die Zahl 12. Offenbar ist nun 12 nicht blos 4, denn, wenn 4 nicht 4 wäre, würde 3 mit 4 vermehrt nicht 12 sein. Folglich ist die Vorstellung = 12 nicht blos die Vorstellung von dem Objekte an sich, die = 4 ist, und nicht vom Medium, das wir = 3 gesetzt haben, und nicht die bloße Addition von Objekt und Medium, da das Subjekt auch das Seine beitragt, sondern ist die Representation, die aus allen Momenten entspringt, und diese ist daher dem Gegenstande an sich gleich.

Allein bei diesem Calcul ist nur Eins übersehen

worden, nämlich ob er nöthig war, und ob sich die sinnliche Erkenntniß denn wirklich representativ zu einer ausser ihr liegenden Welt verhalte, oder ob denn wirklich die Kluft und Lücke, der große Scheidgraben zwischen Mensch und Welt vorhanden, ob demnach zum Uebersetzen eine fliegende Schiffbrücke der Art zu bauen sei?

Wir glauben nun ohne weiters nein antworten zu dürfen, denn wir haben bereits gezeigt, daß diese Versuche, den Menschen aus der Welt, oder die Welt aus dem Menschen, oder ihre Einstimmung durch äussere Beziehung auf einander zu erklären, aus einer vorausgehenden Trennung von einer idealistischen und einer realistischen Ansicht der Sinnlichkeit entstanden, die mit sich selbst im Widerspruch und eigentlich die Zersetzung der natürlichen und gesunden Anschauung des allgemeinen und beständigen Menschensinnes ist.

Auf diesem Standpunkt nimmt der Mensch die gegenständliche Welt wahr und wird sie inne, ohne von dem Ausgehen der menschlichen Sinneskraft zu ihr, oder von dem Einfließen dieser gegenständlichen Welt in sie etwas zu wissen. Das Eine wie das Andere sind nur einseitige Erklärungsversuche des Phänomens, zu welchem zu gelangen bereits die reine, einfache Anschauung überstiegen und die Reflexion eingegangen sein muß. Nur dieser Reflexion erscheint die Sinnesanschauung representativ, etwas anders vorstellend, als was sie wirklich erkennt, oder die wirkliche Erscheinungswelt nur in Bildern und Abdrücken auffassend. Die Sinnlichkeit aber ist an sich intuitiv, oder auf eine ursprüngliche und unmittelbare Weise innewerdend und wahrnehmend die Erscheinungswelt selbst, von welcher man nicht sagen kann, sie sei subjektiv oder objektiv, sie sei im Menschen oder in der Welt für sich. Wir verwerfen daher jene

Ansichten, welche in neuerer Zeit von der Sinnlichkeit aufgestellt worden, denen zufolge die Erscheinung ein Produkt einseitiger Selbstthätigkeit und vorherrschender Subjektivität ist, eben sowohl, als die frühern und gemeinern, da das Hauptgewicht auf die objektiven Momente und ihre Impressionen gelegt ward. Es scheint freilich, als ob das Licht und der Schall immer durch Eindruck oder Einfluß im Sinn von aussen erzeugt würden, dann scheint es aber auch wieder, als ob sie von innen auch schon durch Selbsterregung entstehen könnten, allein genauere Untersuchung zeigt, daß beides nur Fälle von gegenseitigem Ueberwiegen der Momente sind, welche selbst aus einer tiefern von uns nun aufgezeigten Quelle hergeleitet werden müssen. Es besteht keine Lücke und kein Zwiespalt zwischen dem Menschen und der Welt, so wenig als eine Disharmonie unter ihnen herrscht. Da sind Mittel und Bande, welche der Mensch sich nicht nehmen, noch die Welt ihm geben kann, und diese sind die Träger und Leiter der Erscheinungswelt. Weder die brennende Fackel, noch mein darauf gerichtetes Auge erzeugt das Licht, weder die geschwungene Glocke, noch mein horchendes Ohr den Schall, und es läßt sich hier auch keine Donatio inter vivos vornehmen, daß man etwa, wie die bisherigen Theorien, das Licht der Welt und den Schall dem Menschen verschreiben, also gleichsam die zwei Sinne hinüber und herüber verlegen könnte; eben so wenig läßt sich das noch üblichere Testament machen, da erst beide Theile sterben müßten, nach welchem in beiden Sinnen die eine Hälfte, z. B. die Lichtmaterie und der Schallstoff der Welt, und dagegen das Sehvermögen und die Hörkraft dem Menschen zugetheilt werden. Nach solchen Ansichten hört die Erscheinungswelt auf, ein Naturphänomen zu sein, und wird zu einem Gespenst, zu einem ganz leeren Spuck

im eigentlichen Sinne des Worts, blos da vorhanden, um das eitle Nichts zwischen Mensch und Welt zu füllen, und den grausen Tod mitten in der Schöpfung zu decken.

Licht und Schall sind die wesenhaftesten Stoffe und die allerlebendigsten Kräfte in der ganzen Natur. Ein tiefes inniges Band verknüpft das Licht mit des Menschen Verstand und Geist, den Schall mit seinem Gefühl und Herzen. Sie sind die Erscheinung Gottes in der Natur, darum bezieht sie die Sinnlichkeit auf des Menschen Gemüth, und dieses offenbart sich mittelst ihrer wieder durch die Zwillingssprache in Licht und Schall. Nur ein krasser Materialismus und ein leerer Spiritualismus konnten Trennung und Abstand da behaupten, wo solch eine Wesenhaftigkeit und Lebendigkeit des Zusammenhangs und der Wechselwirkung von Mensch und Welt, und von Welt und Mensch sich offenbart, daß es so schwer ist, Grenzen und Schranken, ich will nicht sagen, zu finden, sondern auch nur zu ersinnen. Da ist nur Einklang und Fortschritt von dem Lichte der Natur bis zu des Menschen Geist und zwischen ihrem Schall und seinem Herzen.

Es muß uns genügen, dies tiefe Naturband von den zwei in der Erscheinung geschiedenen Naturen wieder aufgefunden zu haben. Es ist dies eine, ewige, göttliche Naturband zwischen Erscheinung und Wahrnehmung, was von körperlicher Seite in der alten, rohen Lehre des influxus physicus von den Scholastikern aufgefaßt worden, was von leiblicher Seite Carthes in dem System der causa occasionalis, und Leibnitz von seelischer in dem der harmonia præstabilita bezeichnete, was endlich in geistiger Richtung Malebranche durch sein „in Gott Alles sehen" andeutete. Allein bei all dem ist noch das eigentlich menschliche Naturverhältniß der Aussenwelt zur Innenwelt in der Sinnlichkeit unbestimmt

geblieben, und unsere Aufgabe muß nun sein, was in vier Richtungen und Bewegungen, deren Sinn und Bedeutung wir bereits angegeben haben, gelöset worden, auch in Hinsicht auf das eine und ganze Wesen und Leben des Menschen zu erörtern.

Es darf die Lehre von der sinnlichen Erkenntniß, welche uns den ersten Punkt und Moment von Religiosität bezeichnet, indem der Mensch hier die Herrlichkeit der Welt sich unterwirft, und sich in seiner äussersten Niedrigkeit über sie hinwegsetzt, nicht länger auf den zwei morschen Pfeilern von einer objektiven Realität, Impression der Körperwelt, oder von einer subjektiven Idealität, Egestion der Geisterwelt beruhend gelassen werden, denn beides führt von Gott ab. Zu Gott hin führt uns aber nur die menschliche Seele, welche von ihm ausging, und die wir bereits in ihrer Wesensbahn und in ihrem Lebenslaufe im Menschen als eine untersinnliche und übersinnliche Psyche kennen gelernt haben.

Die menschliche Seele nun an und in sich, wie sie im Gemüthe Keim und Frucht, Herz und Geist verbindend sich offenbart, ist der Sinnlichkeit innerste und höchste Natur, als untersinnliche Psyche ihr Grund oder ihre Wurzel, als übersinnliche ihr Ziel oder ihr Wipfel; und die Sinnlichkeit selbst als Stamm mit Zweigen, Blättern und Blüthen ist ihr Verhältniß und ihre Beziehung zur Welt. Zwar sich scheinbar entsprechende, doch ganz entgegengesetzte Verhältnisse treten also an den beiden Enden der menschlichen Natur hervor, im Innersten des Gemüths zu Gott, im Aeussersten der Sinnlichkeit zur Welt. Natur- und zweckgemäß soll aber der Mensch sich die Welt durch die Sinnlichkeit unterwerfen, so wie philosophisch und religiös sich selbst durchs Gemüth Gott aufopfern. Nur aus dieser Idee läßt sich die wahre Stellung und Bedeutung der Sinnlichkeit entnehmen. Wie der eiserne Sarg des Propheten Mahomet, von welchem erzählt wird, er hänge im Tempel zu Mekka zwischen zwei großen Magneten schwe-

bend in der Luft, so schwankt die menschliche Sinnlichlichkeit oder irdische Seele zwischen der untersinnlichen und der übersinnlichen Psyche, und das ist ihr verkanntes Urverhältniß und ihre Hauptbeziehung.

Wie viele Zeiten und Räume muß nicht die menschliche Seele durchlaufen, ehe sie sinnlich wird, oder mit der Natursphäre, die wir Erscheinungswelt nennen, in Berührung treten kann? Als untersinnliche, vorsinnliche Psyche muß sie aus den dunkeln Gründen der Nachmitternacht hervorgetreten sein, ehe sie nur von den Frühstrahlen der aufgehenden Sonne, wie die Memnonssäule den Tag weissagend, erklingt, und dann erst den ganzen Morgen von Witterungen, Träumen, Ahnungen, Vorgefühlen u. s. f. zurückgelegt haben, ehe sie in den eigentlichen klaren und heißen Mittag, in die Aequatorlinie, oder auch nur in das Tropenland zwischen den zwei Wendekreisen, in die Sinnensphäre gelangt? Wer des menschlichen Lebens erste Entfaltung noch vor seinem Aufgang in der Geburt, wer das Wesen der Kindheit, wer die Natur der Jugend ergründet, muß finden, daß es die unter- und vorsinnliche Psyche ist, welche, so wie sie sich durch den Leib verkörpert, auch aus diesem gleichsam emporsteigend die Sinnlichkeit erst hervorbringt, die der Mensch dann auch im Mittel- und Hochpunkt seines Wesens angelangt, und bereits ganz der in ihm aufgegangenen Aussenwelt zugekehrt, im natürlichen Abfall von sich selbst für die Grundlage und auch für den wahren Anfang seines Daseins und Wandels zu halten geneigt ist.

Allein, wenn ausgemacht, und auf tausend Weisen an unentwickelten Menschen und an Thieren niederer Klasse, die eine nur höchst dürftige Sinnlichkeit haben, deren Leben gleichsam noch ganz von der unter- und vorsinnlichen Psyche beherrscht wird, erweisbar ist, daß die Sinnlichkeit erst später und nur auf höhern Stufen der Ausbildung hinzukommt, muß es dann nicht ein Prinzip der Sinnlichkeit geben, das ihr vorgeht und sie

begründet? Und was für eines will man denn im Menschen nachweisen, als die von uns aufgezeigte unter- und vorsinnliche Psyche, oder die menschliche Seele, wie sie nach ihrem Ausgang aus Gott und der Weltnatur zugewendet sich offenbart?

Die wirkliche sinnliche Welt kann ihre Kräfte und Stoffe nicht zu Reiz und Nahrung von etwas Wesenlosem und Unlebendigem machen, und noch weniger auf unbeseeltem Grunde leuchten und tönen, oder das Reich des Lichts und der Töne, die ganze sinnliche Erscheinung, hervorrufen. Bedenkt man überdies, daß diese Kräfte und Stoffe der Aussenwelt von der Sinnlichkeit vielmehr erwartet und gefordert, als nach der herkömmlichen Ansicht gegeben und eingedrückt werden, indem die Sinnlichkeit alle Elemente der Erscheinungswelt zum voraus schon aus sich selbst hervorzurufen vermag, so muß wohl als Grund der Sinnlichkeit eine Psyche angenommen werden, deren Natur in einer noch ungetrennten Identität von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit besteht, welcher erst durch den Einfluß der höchsten so weit hin reichenden Kräfte und Stoffe der Aussenwelt geschieden werden, und aus deren Wechselwirkung dann die der Aussenwelt vollkommen entsprechende, sie gleichsam deckende, Erscheinungswelt der Sinne aufgeht. Indem so das nicht blos vermöge prestabilirter Harmonie sich entsprechende, sondern durch innigste Verwandtschaft wesentlich und lebendig in einander übergehende Innerste der Welt und Aeusserste des Menschen einander berühren, und die Erscheinungswelt, beiden gleich angehörig, mit und in einander erzeugen, ist wie durch die Empfänglichkeit die Beziehung auf die untersinnliche Psyche, auch durch die Selbstthätigkeit die auf die übersinnliche Psyche gegeben. Erst dadurch ist die Sinnlichkeit in ihrem wahren Zusammenhang mit dem Ganzen, und ihre Entwickelung sowohl mit ihren höhern als niedern Beziehungen in der menschlichen Natur in das gehörige Verhältniß gebracht.

Der Mensch erkennt die Aussenwelt gleichsam nur durch ihr Eindringen in eine Art von organischer Bresche seiner Natur, und diese Erkenntniß ist weder die erste, noch die letzte, weder die tiefste, noch die höchste, die der Mensch hat. Der Mensch erkennt auch Alles nur in seiner Natur, und nichts als seine Natur in Allem. Die Erkenntniß der Aussenwelt ist nicht wesentlich verschieden von jeder andern Erkenntniß, sondern nur in ihrem Verhältniß und in ihrer Beziehung. Die Sinnlichkeit geht so wenig über sich selbst hinaus, oder nimmt was Fremdartiges in sich auf, als irgend eine andere lebendige Seelenkraft. Das alte Schulaxiom: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, darf die Sinnlichkeit nicht auf die Aussenwelt reduziren, es ist aber auch nicht blos durch das excepto ipso intellectu, welches zu einer neuen Einseitigkeit führt, abzufertigen. Mit mehr Grund könnte gesagt werden: nihil est in sensu, quod non prius fuerit in instinctu.

Dies war der Grundfehler in der Ansicht und Lehre von der Sinneserkenntniß, daß sie immer nur in Rücksicht auf die vor ihr liegende Aussenwelt und das höhere Bewußtsein, und niemals in Hinsicht auf die im Menschen verborgene Innenwelt und das sie begründende tiefere Vorgefühl ist untersucht worden. Da man die sinnliche Erkenntniß nur aus ihrer eigenen nächstliegenden Erscheinung, bestehend aus einer der Aussenwelt zugerichteten Empfänglichkeit, und einer von innen herkommenden Selbstthätigkeit construirte, so trat die Nothwendigkeit ein, um wieder Einheit in diese Erkenntniß zu bringen, entweder sie durch die Empfänglichkeit von den äussern Eindrücken und Gegenständen, oder durch die Selbstthätigkeiten von innern über ihr liegenden Kräften und deren Einwirkungen abhängig zu machen. Im ersten Falle kam man in Widerspruch mit der Subjektivität, wie z. B. in der Optik mit den sogenannten zufälligen Gesichtsphänomenen, oder physiologischen Sinneserscheinungen; im zweiten mit der Objektivität, mit

all den Thatsachen, welche uns in der Sinneserregung von äussern Einflüssen abhängig zeigen. Die eigentlichen Urphänomene der Sinne gingen auf beide Weise verloren, da man sie nur in den zwei Erscheinungsformen, welche durch äussere und innere Bedingungen hervorgebracht werden, nur in vorwaltender subjektiver oder objektiver Abhängigkeit aufzufassen vermochte. Die Urphänomene sah man, wie den Wald vor Bäumen nicht, da sie eben nur den Phänomenen zu Grunde liegen, und nicht aus der Empfänglichkeit, noch aus der Selbstthätigkeit in ihrer Entzweiung und Absonderung hervorgehen.

Die Selbstthätigkeit des Sinnes, welche nur den Gegensatz zur Empfänglichkeit bildet, nur mit dieser entspringt, und blos als Rückwirkung, oder von innen ausgehende Freithätigkeit in Sinn eintritt, und insofern auch als eine von aussen einwirkende Potenz angesehen werden muß, verwechselte man mit der eigentlichen Energie des Sinnes, welche sowohl der Empfänglichkeit, als der Selbstthätigkeit zu Grunde liegt, und an sich nicht das eine und nicht das andere, sondern ihre unentzweite ursprüngliche Einheit ist, welche in ihrer Vollendung, in der höhern Vermittelung der zwei Gegensätze erst als wahre Spontaneität sich offenbart, und in die Fantasie, als den wahren wesentlichen und lebendigen Hintergrund der Sinnlichkeit auf- und übergeht.

So wie die Physiologen in dieser Richtung abirrten, so die Psychologen in der entgegengesetzten. Da sie die Sinnlichkeit nur als Eingangspforte zu der übersinnlichen Seele betrachteten, erschien ihnen die Sinneserkenntniß unter dem Karakter der Empfänglichkeit. Die Rezeptiwität, wie sie es nannten, hatte die Bestimmung, die Eindrücke von aussen aufzunehmen, und ihr blieb sowohl die Apperzeption, die hier die Stelle der Selbstthätigkeit oder Freithätigkeit vertrat, als die Perzeption unterworfen und dienstbar. So ward hier die nach innen und oben führende Bewegung und Richtung vorwaltend, und so die wesenhafte und lebendige Sinnes-

empfindung, oder die ursprüngliche, noch unentzweite Energie der Sinnlichkeit gleich anfangs übersteigen.

Die sinnliche Erkenntniß ward demnach von der Speculation auf zwei geradezu entgegengesetzte Weisen zersetzt, und in ihre Unschuld, Reinheit, Einfalt und Wahrheit Fremdartiges und Auswärtiges hineingetragen, sie dadurch getrübt und gestört. Von Seite der sie als Empfänglichkeit auffassenden Psychologen erhielt sie den Karakter der Erkenntniß a posteriori und ab exteriori, und von Seite der sie als Selbstthätigkeit darstellenden Physiologen den der Erkenntniß a priori und ab interiori. So wie aber diese beiden Ansichten, unter sich selbst im Widerspruch, das natürliche, lebendige Band zwischen Mensch und Welt zerreissen, so heben sie auch die Frische und Fülle, Tiefe und Innigkeit auf, welche die Sinneserkenntniß auszeichnet, denn ihre Wesenheit, als ungetrennte Einheit von Fühlen und Denken, ist keine der diesen eigenen Richtungen und Bewegungen, kein entzweites Nachinnen- oder Nachaussengehen, kein Zuvor- oder Nachherwissen, sondern Anwesung und Gegenwart, so daß der Mensch in der Erscheinung, und mittelst der Sinnlichkeit in der Welt, und die Welt im Menschen ist, als eine und dieselbe sich berührende und durchdringende Natur.

Also nicht die Richtung von einer Innenwelt im Menschen zu einer Aussenwelt ausser ihm, oder von dieser zu jener, nämlich nicht das Verhältniß von einer der Welt zugekehrten Empfänglichkeit, und einer im Menschen für sich bestehenden Selbstthätigkeit ist das Ursprüngliche und Wesentliche in der Sinnlichkeit. Es kann das Verhältniß dies nur zu sein scheinen, wenn, wie bis jetzt, auf eine beschränkte und zusammenhangslose Weise das sinnliche Erkenntnißvermögen betrachtet, und nur aus seiner nächstliegenden Erscheinung construirt wird. In der Natur steht dies Erkenntnißvermögen, als eine noch ungeschiedene Einheit von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, mit der untersinnlichen und mit der

übersinnlichen Richtung der Seele in nächster Verbindung. Sowohl die Anregung dieser Seelenkraft von aussen, als ihre Rückwirkung von innen, mit welchen zugleich und zumal ihre Erscheinung als Empfänglichkeit und als Selbstthätigkeit entspringt, ist natürlich begründet und bedingt durch ihren eigenen Bestand und ihre Entwickelung. Die Fähigkeit, von aussen angeregt zu werden, und das Vermögen von innen zurückzuwirken, setzt eine Bildungsstufe und eine Entwickelungshöhe voraus, die uns in einer Richtung auf die Basis der Sinnlichkeit zurückweiset, und in der andern uns zu ihrer höhern Potenz fortführt.

Irriger Weise ward, da man nur zwei Erkenntnißquellen kannte, die eine als Erfahrung in die Sinnlichkeit selbst hineingetragen, und die andere als Vernunft, somit nach dieser Philosophie als Innerstes und Höchstes ihr entgegengesetzt. Daher die Zersetzung und der Widerspruch. So wie wir nun aber bereits eine über diese Gegensätze und ihre Wechselwirkung erhabene Erkenntnißweise in dem Geist und Herz in sich einenden menschlichen Gemüthe anerkannt haben, so muß die Sinnlichkeit oder die Sinneserkenntniß von dem übersinnlichen Bewußtsein, oder der Reflexion, befreit und rein gehalten werden.

So wird denn die sinnliche Erkenntniß des Menschen auch wieder die ihr von Gott verliehene Gewißheit und Wahrheit in ihrer Sphäre erhalten. Statt der Aeusserung des trostlosen Wahnsinns: „vel entia non sunt, ut nobis sese agendo pandunt, vel nos non sapimus et mutamur, et non sumus, quod sumus“ wird vielmehr das treffliche, die so häufig verschmähte, weil nicht verstandene Sinneserkenntniß wahrhaft würdigende Wort des großen Campanella gelten: „Sapiens est, qui res intrinsecus novit. Sapientia enim dicitur a sapore, a gustu sapiente res, prout sunt.



